Ilmu Ushul Fiqh

Dalam Perspektif Falsafah Kesatuan Ilmu

Muhyar Fanani

Penerbit **HAJA Mandiri**

WALISONGO

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

Ilmu Ushul Fiqh

Dalam Perspektif Falsafah Kesatuan Ilmu

Pedoman Transliterasi

ا	=	a	ز	=	z	ق	=	q
ب	=	b	س	=	s	ك	=	k
ت	=	t	ش	=	sy	ل	=	l
ث	=	ts	ص	=	sh	م	=	m
ج	=	j	ض	=	dl	ن	=	n
ح	=	h	ط	=	th	و	=	w
خ	=	kh	ظ	=	zh	ه	=	h
د	=	d	ع	=	‘	ء	=	’
ذ	=	dz	غ	=	gh	ي	=	y
ر	=	r	ف	=	f			

Untuk Madd dan Diftong:

â	=	a	panjang
î	=	i	panjang
û	=	u	panjang

او	=	aw
او	=	uw
اى	=	ay
اي	=	iy

Ketentuan tambahan:

Khusus untuk nama-nama Arab, transliterasi tidak dipergunakan secara ketat, seperti Shubhî cukup ditulis Subhi.

Ilmu Ushul Fiqh

Dalam Perspektif Falsafah Kesatuan Ilmu

Muhyar Fanani

Penerbit **HAJA Mandiri**

2022

ILMU USHUL FIQH
DALAM PERSPEKTIF FALSAFAH KESATUAN ILMU

Penulis:
Muhyar Fanani

Cetakan Pertama: November 2022

Diterbitkan oleh:
Penerbit HAJA Mandiri
CV. Harisma Jaya Mandiri
Jl. Pisangan Raya No. 86 Cirendeu Ciputat 15419
Email: penerbit.haja@gmail.com

ISBN 978-623-97615-5-4

All Rights Reserved
Hak Cipta dilindungi Undang-undang.
Tidak dibenarkan memproduksi ulang setiap bagian artikel,
ilustrasi dan isi buku ini dalam bentuk apapun juga.

Daftar Isi

PEDOMAN TRANSLITERASI ii
DAFTAR ISI v
KATA PENGANTAR vii
PENGANTAR PENULIS xv

BAB I PENDAHULUAN 1

BAB II SIGNIFIKANSI APLIKASI PARADIGMA KESATUAN ILMU DALAM ILMU USHUL FIQH 11
A. Paradigma Kesatuan Ilmu Pengetahuan 11
B. Ilmu Ushul Fiqh 17
1. Ontologi 23
2. Aksiologi 25
3. Epistemologi 26
C. Signifikansi 30
1. Wabah literalisme 30
2. Kebuntuan dialogis 36
3. Irelevansi 52
4. Contoh yang usang 65

BAB III METODE APLIKASI PARADIGMA KESATUAN ILMU DALAM ILMU USHUL FIQH 71
A. Humanisasi Ilmu Ushul Fiqh 72
1. Pemanfaatan prestasi ilmu pengetahuan dalam *thuruq al-istitsmâr* 72

2. Relevantisasi topik dengan permasalahan kemasyarakatan 78
3. Internalisasi dalam kehidupan 100
B. Revitalisasi *Local Wisdom* dalam Ilmu Ushul Fiqh 101
1. Pengakuan atas eksistensi *local wisdom* dalam topik 101
2. Pemanfaatan *local wisdom* dalam penalaran dan contoh kasus 102
3. Pengembangan dan pelestarian local *wisdom* 103

BAB IV IMPLIKASI APLIKASI PARADIGMA KESATUAN ILMU PENGETAHUAN DALAM ILMU USHUL FIQH 129
A. Infiltrasi Ilmu Lain 129
B. Relevantisasi Tema 139
C. Kemudahan Aplikasi 144

BAB V PENUTUP 151
A. Kesimpulan 151
B. Saran 155

DAFTAR PUSTAKA 157
TENTANG PENULIS 169

Kata Pengantar

Ushul Fiqh: Melawan Literalisme, Mengurai Problem Irelevansi

Musahadi[1]

Buku berjudul *Ilmu Ushul Fiqh dalam Perspektif Falsafah Kesatuan Ilmu* karya Dr. Muhyar Fanani ini sangat menarik, karena menghadirkan banyak *bid'ah* (inovasi). *Bid'ah* yang paling utama adalah mengaitkan kajian ushul fiqh dengan paradigma pengembangan ilmu yang menjadi *trade-mark* UIN Walisongo, yakni Falsafah Kesatuan Ilmu (*Unity of Sciences)*[2]. Argumen-argumen disiapkan untuk menjawab pertanyaan besar mengenai signifikansi, metode dan implikasi penerapan paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul

[1] Guru Besar Hukum Islam di Pascasarjana UIN Walisongo.

[2] Kesatuan ilmu (*unity of sciences / wahdah al- 'ulûm*) merupakan "Suatu keyakinan bahwa Ilmu itu satu. Tidak ada dikotomi antara ilmu yang datang dari Tuhan maupun dari manusia." Paradigma ini memakai pendekatan Teo-antroposentris didasarkan pada pandangan Islam tentang Ilmu, baik dalam dimensi ontologis, epistemologis, maupun aksiologisnya. Paradigma ini mengintrodusir tiga strategi mendasar, yakni humanisasi ilmu-ilmu keislaman, spiritualisasi ilmu-ilmu modern dan revitalisasi *local wisdom*. Sholihan, "Epistemologi Pengembangan Ilmu dengan Paradigma *Unity of Sciences / Wahdah Al-'Ulûm* (Ilmu Dakwah sebagai Model)," disampaikan dalam Studium General Fakultas Dakwah dan Komunikasi IAIN Walisongo, Semarang, 3 Maret 2014.

fiqh. Hasilnya sungguh luar biasa. Buku ini tidak sekedar buku daras yang mengantarkan para pemula memahami seluk beluk ushul fiqh, tetapi lebih dari itu, buku ini menghadirkan spektrum pembahasan ushul fiqh yang mendalam, filosofis, aktual, sekaligus membumi, karena topik-topiknya dibeber dengan sentuhan artikulatif isu-isu kekinian, keindonesiaan bahkan konteks tradisi keilmuan Islam mazhab Ngaliyan yang khas.

Justru hal inilah yang membuat urgensi buku ini makin telanjang dan tampak jelas. Banyak buku ushul fiqh yang ditulis secara *copy-paste* dari aura, horizon, dan konteks tradisi awal munculnya ilmu ini yakni dunia Arab berabad-abad yang lalu tanpa proses kontekstualisasi. Ushul fiqh, mulai dari terminologinya, elaborasinya hingga contoh-contoh artikulatifnya akhirnya kurang membumi, karena melulu tentang masa lalu (*the past)* dan di sana (*there*). Tentu untuk memahaminya membutuhkan "kerutan dahi", karena seorang pembaca harus bergulat dalam imajinasi mendekatkan proposisi-proposisi masa lampau dan di sana kepada realitas riil yang dihadapi sekarang (*now*) dan di sini (*here*). Secara hermeneutik, buku-buku ushul fiqh yang sekedar *copy-paste* seperti itu mengalami problem *alienasi* karena distansi waktu dan tempat yang jauh dari horizon pembacanya yang sekarang.

Tampaknya, penulis buku ini memiliki kesadaran hermeneutik yang mendalam, sehingga ushul fiqh yang diambil dari sumber-sumber klasiknya yang otoritatif diberi aksentuasi makna dan elaborasi kekinian, sehingga ia tidak lagi sekedar mendalilkan proposisi-proposisi tentang masa lalu (*the past)* dan di sana (*there),* tetapi melakukan kontekstualisasi, sehingga terasa sekali paparan-paparannya adalah mengenai diskursus kekinian dan tentang dunia kita yang di sini (*now and here*). Dalam *genre* yang seperti ini, ushul fiqh menjadi lebih mudah dinikmati dan dipahami serta diaplikasikan sebagai alat analisis (*tool of analysis*) untuk mengurai problem-problem kontemporer.

Perlawanan terhadap Literalisme

Membaca buku ini, terasa sekali aroma dan semangat anti literalisme dalam pemahaman terhadap teks-teks otoritatif hukum Islam. Ushul fiqh diposisikan sebagai alatnya. Perlawanan terhadap literalisme ini menjadi penting di tengah menguatnya cara baca literalistik atas teks-teks otoritatif keagamaan Islam, yakni cara baca atas teks berdasarkan makna harfiyahnya. Pemahaman makna literal atas teks, apalagi teks-teks otoritatif keagamaan, umumnya dikontrol oleh otoritas sekaligus dipakai untuk membenarkan otoritas itu, tanpa menyisakan ruang alternatif. Cara baca seperti ini, menurut F. Budi Hardiman, dapat mendorong praktik-praktik fundamentalistik, radikalistis, dan ekstremis dalam agama, bahkan bisa mendasari kebijakan-kebijakan otoriter dan anti demokrasi dalam politik.[3]

Ushul fiqh menyediakan berbagai alat analisis yang mampu menghadirkan ragam cara baca alternatif yang memungkinkan teks-teks otoritatif hukum Islam ditafsirkan dan dipahami secara lebih bijaksana, komprehensip, proporsional, dan demokratis. Buku ini memberi contoh yang sangat baik mengenai semangat ini. Penulisnya tampak sangat bersemangat menjadikan ushul fiqh sebagai instrumen epistemologis untuk membuka ruang-ruang penafsiran baru atas teks-teks otoritatif hukum Islam dengan mengedepankan sisi rasionalitas (*ra'y)* tanpa mengesampingkan wahyu Tuhan.[4] Lebih dari itu, buku ini seperti hendak mengatakan bahwa

---

[3] F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Penerbit PT Kanisius, 2015), 5.

[4] Noel J Coulson menyatakan bahwa sejarah hukum Islam adalah sejarah kontestasi dan pergulatan berebut ruang diantara 6 (enam) polarisasi yang seringkali melahirkan konflik dan ketegangan. Enam polarisasi itu adalah: 1) pilihan antara wahyu dan akal, 2) pilihan atara keseragaman dan keberagaman, 3) pilihan atara otoritarianisme dan liberalisme, 4) pilihan antara idealisme dan realisme, 5) pilihan atara hukum dan moralitas, dan 6) pilihan antara stabilitas dan perubahan. Lihat Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Law* (Chicago: The University of Chicago

literalisme akan mencabut spirit keadilan dan kemaslahatan dari syari'ah yang diwahyukan Tuhan.

Secara taksonomik, ilmu hukum Islam bisa dibagi kedalam tiga level pengetahuan: yakni level filosofis (*mabda'*), level metodologis (*manhaj/tharîqah*) dan level praksis (*aqwâl*). Ketika seseorang bertanya pada level *what* (apa hukum dari sesuatu), misalnya apa hukumnya bunga bank, maka ia akan memperoleh (salah satu alternatif) jawaban "bahwa bunga bank termasuk kategori riba sehingga hukumnya haram". Jawaban atas pertanyaan *what* seperti ini menghasilkan pengetahuan hukum Islam pada level praksis (fatwa/ *legal opinion*). Pengetahuan ini berada dalam domain ilmu fiqh.

Seseorang dengan level intelektual tertentu dan level rasa ingin tahu *(curiosity)* yang tinggi tentu tidak puas dengan jawaban atas pertanyaan *what*. Ia akan terdorong bertanya pada level yang lebih tinggi, misalnya *how can?* Bagaimana bisa bunga bank itu hukumnya haram? Bagaimana nalarnya? Pertanyaan seperti ini membutuhkan jawaban yang tentu lebih *complicated* dari jawaban atas pertanyaan pertama. Seseorang harus merujuk pada dalil-dalil hukum Islam yang relevan dengan metodologi interpretasi atau pemahaman (*legal reasoning)* atas dalil yang memadahi. Misalnya merujuk pada ayat suci Al-Qur'an: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan" (QS. Ali Imran: 130) dan Hadis Nabi: "Setiap hutang piutang yang di dalamnya ada keuntungan, maka itu haram".[5]

Melalui penalaran literalistik, dua dalil tersebut bisa membawa pada kesimpulan hukum bahwa bunga bank termasuk kategori riba, dan riba hukumnya haram (tentu melalui *manhaj al-fikr* dan

---

Pres, 1969). Ushul fiqh lebih menyediakan ruang yang lebar pada pilihan akal, keberagaman, liberalisme, realisme, moralitas, dan perubahan.

[5] Abû Bakr Ahmad ibn al-Husain ibn Ali al-Bayhaqî, *as-Sunan al-Kubrâ* (Tt: Markaz Hijr li al-Buhûts wa ad-Dirâsât, 2011) V: 350.

metode *istidlâl* yang lain, boleh jadi muncul kesimpulan hukum yang berbeda). Pengetahuan hukum Islam pada level ini melibatkan perangkat-perangkat analisis yang tersedia dalam disiplin ushul fiqh termasuk *thuruq al-istinbath,* yakni metode penyimpulan hukum dari dalil-dalil syari'ah yang otoritatif.

Boleh jadi, dengan jawaban pada level metodologis (*manhaj/tharîqah*) seseorang telah terpuaskan rasa ingin tahunya. Akan tetapi tak jarang jawaban tersebut menyisakan pertanyaan yang lebih tinggi, yakni *why?* Mengapa Allah SWT menetapkan aturan syari'ah yang seperti itu melalui firman-Nya dan *bayân* dari hadis Nabi-Nya? Apa yang hendak dituju dari aturan tersebut?[6] Tentu pertanyaan seperti ini menuntut jawaban pada level pengetahuan yang lebih tinggi, yakni pada level filosofis (*mabda'*).

Penjelasan filosofis ini menghadirkan pengetahuan hukum Islam pada level yang lebih stubstantif dan esensial, seperti realisasi nilai-nilai kemaslahatan (*al-mashlaḥat*), keadilan (*al-'adâlah)*, dan kesetaraan di hadapan hukum (*al-musâwah*). Semua yang ditetapkan oleh Allah SWT sebagai syari'ah-Nya adalah untuk mewujudkan nilai-nilai substantif tersebut yang pada dasarnya untuk mewujudkan kemaslahatan yang sebesar-besarnya dan menghindari kerusakan (*jalb al-mashâliḥ wa dar' al-mafâsid)* dalam kehidupan umat manusia. Pengetahuan hukum Islam pada level ini masuk dalam domain filsafat hukum Islam, *falsafat al-tasyrî'/ḥikmat at-tasyrî'), asrâr al-ḥukm,* dan *maqâshid al-syarî'ah.*

Mengurai Problem Irelevansi

Pengetahuan hukum Islam pada level praksis (*aqwal),* tentu memiliki keterpengaruhan sangat tinggi pada tarikan perubahan

[6] Fazlur Rahman berpendapat bahwa setiap pernyataan legal selalu disertai dengan alasan (*ratio legis)* yang menerangkan mengapa suatu hukum dinyatakan. Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), 48.

spasial dan temporal. Artinya, sebuah pendapat hukum boleh jadi relevan dengan kebutuhan hukum dan tuntutan rasa keadilan masyarakat pada suatu ruang dan waktu tertentu, akan tetapi dalam ruang dan waktu yang berbeda, ia tidak lagi relevan dan tidak bisa memenuhi rasa keadilan masyarakat. Kyai Sholeh Darat yang hidup dalam era colonial, misalnya, dengan sangat gamblang mengharamkan seorang muslim mengenakan jaz, topi, dan dasi[7] dengan merujuk pada hadis Nabi: "Barangsiapa menyerupai suatu kaum, maka ia bagian dari kaum itu" (HR. Abu Sawud No. 3512).

Dalam konteks '*illat al-hukm*, patut diduga Kyai Sholeh berfatwa demikian sebagai bagian dari perlawanan kebudayaan pada pemerintah Belanda sebagai penjajah di tengah perlawanan politik dan senjata yang tidak memungkinkan kala itu. Tentu di era itu, pendapat hukum tersebut sangat relevan. Akan tetapi dalam konteks yang berubah, yakni ketika bangsa ini telah merdeka, maka fatwa tersebut menjadi kehilangan relevansinya. Bahkan sekarang ini para Kyai merasa biasa saja mengenakan pakaian ala Eropa. Hal ini menggambarkan betapa pengetahuan hukum Islam pada level praksis (*aqwâl*) sangat terpengaruh dengan perubahan temporal dan spasial.

Berbeda dengan ini, pengetahuan hukum Islam pada level filosofis tidak terpengaruh dengan tarikan perubahan ruang dan waktu, karena menyangkut asas-asas mendasar terkait dengan nilai kemaslahatan, keadilan, dan kesetaraan manusia di hadapan hukum. Sejak dahulu, kini dan yang akan datang, nilai-nilai fundamental itulah yang dituju dan hendak direalisasikan sepanjang sejarah umat manusia. Bagaimana dengan level metodologis (*manhaj/tharîqah)?* Posisinya di tengah antara level filosofis dan level praksis. Pengetahuan pada level ini tentu akan terpengaruh dengan

[7] Muhammad Shalih ibn Umar al-Samarânî, *Majmâ'ah al-Syari'ah al-Kâfiyah li al-'Awâm* (Semarang: Karya Toha Putera, t.t.), 24-26.

perubahan temporal dan spasial. Akan tetapi pengaruhnya relatif lebih kecil jika dibandingkan dengan level praksis.

Ilmu ushul fiqh berada pada level metodologis. Mestinya, keterpengaruhannya dengan tarikan perubahan dimensi ruang dan waktu relatif lebih kecil dibandingkan pada ilmu fiqh yang berada pada level praksis. Akan tetapi, buku ini mendemonstrasikan betapa dinamika manusia modern yang melahirkan perubahan yang sangat dahsyat telah memaksa ushul fiqhpun bisa kehilangan relevansi. Jika ushul fiqh yang berada pada level metodologis saja keterpengaruhannya oleh perubahan akibat perubahan fungsi ruang dan waktu bisa terjadi dan melahirkan problem irelevansi, maka apalagi pada ilmu fiqh yang berada pada level praksis.

Hal ini memberi pelajaran berharga bahwa kontekstualisasi ilmu ushul fiqh, terlebih ilmu fiqh, harus selalu dilakukan agar ilmu ini sensitif dan ramah terhadap perubahan masyarakat. Lebih dari itu, agar problem irelevansi bisa terurai dengan baik dan hukum Islam yang diletakkan dalam adagium *shâlih li kulli zamân wa makân* (selalu relevan untuk segala konteks ruang dan waktu) bisa benar-benar direalisasikan dan tidak hanya sekedar menjadi "pepesan kosong". Tak diragukan, buku ini secara baik memberi contoh kontekstualisasi tersebut dalam kerangka mengurai problem irelevansi yang timbul akibat pergeseran ruang dan waktu. Bahkan bisa dikatakan bahwa mengurai problem irelevansi inilah sesungguhnya yang menjadi konsen utama buku ini.

Sebagaimana banyak dinyatakan oleh para ahli, Ilmu ushul fiqh ini pertama kalinya disusun oleh Imam Syafi'i (767-820 M) melalui *magnum opus*-nya, *ar-Risâlah*[8]. Disparitas zaman al-Syafi'i

[8] Lihat: Abd al-Rahmân ibn Muhammad Ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn* (Damaskus: Dâr Yu'rab, 2004), II:. 201; Lihat: Badr al-Dîn al-Zarkasyî, *al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh* (Kuwait: Wizârat al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1992), 18. Terdapat polemik mengenai hal ini. Kalangan Syi'ah berpendapat bahwa peletak dasar ilmu ushul fiqh adalah Abû Ja'far Muhammad ibn Alî al-Bâqir (w. 114

dengan era kita sekarang tentu sangat jauh. Banyak konsep, idiom dan ilustrasi dalam kitab tersebut yang bergeser artikulasi maknanya jika dipahami dalam konteks zaman kita sekarang. Abdul Hamîd Abû Sulaymân membuat ilustrasi yang sangat baik, bahwa ilmu ini disusun berdasarkan asumsi-asumsi zaman itu dan untuk menjawab tantangan sosial zaman itu. Sekarang zaman telah begitu banyak mengalami perubahan. Itulah sebabnya, peninjauan ulang ilmu ini adalah keniscayaan.[9] Hassan Hanafi secara lebih artikulatif menyatakan bahwa ilmu ushul fiqh merupakan tradisi lama yang harus direkonstruksi ulang dari berorientasi teks menuju ke orientasi realitas.[10] Gayung bersambut. Tampak sekali bahwa buku ini berusaha mewujudkan seruan Abdul Hamid dan Hassan Hanafi tersebut, dengan spirit agar problem irelevansi sebagaimana yang telah saya jelaskan bisa terurai dengan baik.

Misi ini dilakukan dengan sangat baik oleh penulis buku ini, karena ushul fiqh dibeber dengan pengkayaan perspektif menggunakan pendekatan filsafat ilmu sekaligus memadukan khazanah keilmuan Islam klasik dengan capaian-capaian teoretik dan alat-alat analisis dalam tradisi keilmuan Barat. Buku ini juga tampak lebih signifikan karena mengaitkan ushul fiqh dengan isu-isu kontemporer yang sangat penting seperti nasionalisme dan menjaga keutuhan bangsa (NKRI). Selamat menikmati!

H) dan dilanjutkan putaranya, Abû Abdillah ash-Shâdiq w. 148 H). Sementara di kalangan suni mengemukakan argumen yang lebih mudah diterima bahwa peletak dasar ilmu ushul fiqh adalah Muhammd ibn Idris asy-Syâfi'î (w. 204 H). Lihat Ahmad ibn Abd al-Jabbâr as-Samiyyîn, "*Man Huwa Mu'assis Ilm Ushûl al-Fiqh al-Islâmî",* dalam *Ilm al-Ushul, Ijtihad.net*, diakses 11 Desember 2022.

[9] Abdul Hamîd Abû Sulaymân, *Towards in Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought* (Virginia: IIIT, 1994), 75, 95.

[10] Hassan Hanafi, *Mauqifunâ min al-Turâts al-Qadîm* (Kairo: al-Markaz al-Arabi, 1980), 213-216.

Pengantar Penulis

Puji syukur ke hadirat Allah swt yang telah melimpahkan rahmat, taufiq, hidayah, dan inayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan buku ini sesuai rencana. Shalawat dan salam semoga tetap tercurah kepada Nabi Agung Muhammad SAW yang telah membawa kita ke jalan yang benar, yakni agama Islam.

Dalam menyelesaikan buku yang berjudul *Ilmu Ushul Fiqh dalam Perspektif Falsafah Kesatuan Ilmu* ini, penulis menyadari bahwa masih banyak kekurangan di sana-sini. Namun demikian, penulis berharap buku ini dapat bermanfaat bagi masyarakat pembaca.

Buku ini mengkaji aplikasi paradigma kesatuan ilmu pengetahuan dalam ilmu ushul fiqh. Permasalahan utama buku ini adalah mengapa paradigma kesatuan ilmu penting untuk diterapkan dalam ilmu ushul fiqh? Permasalahan utama tersebut dapat dirinci menjadi tiga masalah: (a). Apa signifikansi aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh? (b). Bagaimana mestinya aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh itu dilakukan? (b). Apa implikasi aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh?

Penulisan buku ini penting dilakukan guna membendung munculnya paham literalisme keagamaan yang membahayakan in-

tegrasi bangsa. Bagi UIN Walisongo sendiri, buku ini akan sangat bermanfaat agar bisa menemukan jalan aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam setiap ilmu yang dikembangkan di UIN Walisongo. Buku ini akan menjadi acuan aplikasi paradigma tersebut pada ilmu-ilmu keislaman lainnya.

Dalam penulisan buku ini, penulis menggunakan data literer kepustakaan. Data primernya berupa karya-karya mutakhir dalam ilmu ushul fiqh seperti *Naẖwa Ushûlin Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmî* karya Muhammad Syahrûr. Data sekundernya, adalah kitab ushul fiqh lain dan buku-buku tentang paradigma kesatuan ilmu, serta kajian-kajian terdahulu terkait topik buku ini. Metode pengumpulan data dalam buku ini adalah metode dokumentasi, yakni dengan menelaah data primer dan sekunder.

Permasalahan utama buku ini dapat dijawab bahwa penerapan paradigma tersebut penting karena akan membuat ilmu ushul fiqh lebih dinamis, fleksibel, dan responsif terhadap permasalahan hukum baru. Jawaban atas rincian masalah buku ini sbb: *Pertama,* terdapat paling tidak empat signifikansi aplikasi paradigma ini ke dalam ilmu ushul fiqh yakni menghentikan wabah literalisme, meretas kebuntuan dialog antar ilmu, menghentikan irelevansi, memperbaharui contoh-contoh kasus dalam ilmu ushul fiqh.

Kedua, aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh dijalankan melalui dua strategi yakni strategi humanisasi dan strategi revitalisasi *local wisdom.* Dalam hal humanisasi ditempuh 3 metode yakni: (a). Pemanfaatan prestasi ilmu pengetahuan yang terkait dengan *thuruq al-istitsmâr.* (b). Relevantisasi topik-topik pembahasan dalam ilmu ushul fiqh *(ats-tsamrah, al-mutsmirah, thuruq al-istitsmâr,* dan *al-mustatsmir)* dengan permasalahan kemasyarakatan (c). Internalisasi topik-topik pembahasan dalam ilmu ushul fiqh dalam kehidupan manusia baik dalam ranah indi-

vidu maupun masyarakat. Dalam strategi revitalisasi *local wisdom* ditempuh 3 metode yakni: (a). Pengakuan atas eksistensi *local wisdom* dalam topik-topik pembahasan sebagaimana dibenarkan dalam teori *al-mashlaḥaḥ al-mursalah,* '*urf,* dan teori *al-*'*âdah muḥakkamah.* (b). Pemanfaatan *local wisdom* dalam penalaran ushul fiqh dan pemanfaatan *local wisdom* sebagai contoh-contoh baru dalam ilmu ushul fiqh. Dalam konteks ini, hasil perenungan para leluhur nusantara yang telah menjadi *local wisdom* dapat dipergunakan sebagai contoh dalam penalaran ushul fiqh yang ramah terhadap *local wisdom.* Diantara *local wisdom* yang secara *ushûlî* dapat dibenarkan adalah ajaran Sunan Kalijaga tentang *gotong royong* dan *momong putra wayah.* (c). Pengembangan dan pelestarian *local wisdom* dalam penalaran ushul fiqh terutama dalam *thuruq al-istitsmâr* baik dalam ranah ijtihad *istimbâthî* maupun ijtihad *tathbîqî.*

Ketiga, terdapat 3 implikasi bila paradigma kesatuan ilmu dipergunakan dalam ilmu ushul fiqh, yakni infiltrasi ilmu lain dalam ilmu ushul fiqh, relevansi tema-tema ushul fiqh dengan masalah kemasyarakatan, dan kemudahan aplikasi ilmu ushul fiqh dalam persoalan individu dan kemasyarakatan.

Dalam penulisan buku ini, penulis menyadari bahwa banyak pihak telah membantu baik secara langsung maupun tidak langsung. Prof. Muhibbin, Prof. Musahadi, Prof. Imam Taufiq, Prof. M. Mukhsin Jamil, Prof. Abdul Ghofur, Dr. Sholihan, dan Dr. Moh. Fauzi merupakan kolega yang turut memberikan jalan bagi penulis untuk tugas ini, bahkan Prof. Musahadi secara khusus menyempatkan untuk menulis pengantar buku ini. Untuk itu, ucapan terima kasih yang tulus penulis ucapkan kepada mereka. Tak lupa, terima kasih juga penulis sampaikan kepada istri penulis, Dr. Hidayati yang selalu mendukung agenda suaminya dengan penuh kesabaran. Atas bantuan merekalah buku ini dapat dituntaskan tepat

waktu. Mudah-mudahan amal baik mereka mendapat balasan yang setimpal di sisi Allah swt.

Akhirnya hanya panjatan doa yang dapat penulis lakukan semoga buku ini bermanfaat. Amin.

Semarang, 24 September 2022

Muhyar Fanani

Bab I
Pendahuluan

Ilmu ushul fiqh merupakan metode penelitian terpenting yang ditemukan oleh dunia pemikiran Islam.[1] Ia merupakan suatu ilmu yang bertugas memberikan arah bagi para mujtahid (pengambil hukum) dalam menjalankan tugasnya. Ilmu ini pertama kalinya --sebagaimana banyak dinyatakan peneliti-- disusun oleh asy-Syâfi`î (767-820). Menurut Abdul Hamîd Abû Sulaimân, ilmu ini disusun berdasarkan asumsi-asumsi zaman itu dan untuk menjawab tantangan sosial zaman itu. Sekarang zaman telah banyak berubah. Oleh karena itu, peninjauan ulang ilmu ini, mutlak diperlukan.[2] Pernyataan Abdul Hâmid ini, disetujui oleh Hassan Hanafi yang menyatakan bahwa ilmu ushul fiqh merupakan tradisi lama yang harus direkonstruksi ulang dari teks *oriented* menuju ke realitas *oriented*.[3]

---

[1] Taha Jabir al-`Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, edisi 2, (Herndon, Virginia: IIIT, 1415/1993), xi.

[2] Abdul Hamid A. Abu Sulaiman, *Towards in Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought*, Herndon, Virginia: IIIT, 1415/1994), 75, 95; baca N.J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah (The History of Islamic Law)*, alih bahasa: Hamid Ahmad (Yogyakarta: P3M, 1987), 4.

[3] Wawancara penulis dengan Prof. Dr. Hassan Hanafi di Yogyakarta pada tanggal 17 Mei 2001; Hal yang sama juga dinyatakan oleh Hassan Hanafi dalam bukunya *Mawqifunâ min at-Turâts al-Qadîm*. Lihat Hassan Hanafi, *Mawqifunâ min at-Turâts al-Qadîm* (Kairo: al-Markaz al-Arabi, 1980), 213-6.

Penelitian ini dilakukan karena didorong oleh dua alasan. *Pertama*, munculnya kecenderungan literalisme di masyarakat muslim Indonesia kontemporer. Kecenderungan ini semakin lama semakin parah hingga membahayakan sendi-sendi kehidupan berbangsa dan bernegara. Bahaya paling nyata dari literalisme adalah mendorong penggunanya untuk melepaskan ajaran Islam dari inti ajaran yang luhur guna sekedar memegang kulit ajaran yang ahistoris, sempit, dan hitam-putih. Harga termahal bila literalisme ini tidak dibendung adalah tercabiknya toleransi antar warga negara dan terancamnya kehidupan yang aman-damai. Literalisme adalah sebuah cara memahami sumber tertulis atau lisan secara apa adanya tanpa memperhatikan situasi dan kondisi yang melatarbelakangi munculnya tulisan atau pernyataan itu. Literalisme menghasilkan pemahaman yang kaku dan tertutup. Suatu masyarakat atau kelompok akan cenderung tertutup dan memandang orang lain salah bila dihinggapi literalisme. Itulah makanya, literalisme mengancam harmoni kehidupan bermasyarakat, termasuk kerukunan umat beragama.

Penelitian ini juga didorong oleh alasan *kedua,* yakni keinginan UIN Walisongo untuk melakukan humanisasi dan revitalisasi ilmu-ilmu keislaman. Sebagai karya terpenting umat Islam, ilmu ushul fiqh menjadi kandidat pertama untuk disentuh dengan misi besar tersebut yang populer dengan paradigma kesatuan ilmu (*unity of sciences* atau *wa<u>h</u>dat al-ûlûm*). Paradigma ini menegaskan bahwa semua ilmu saling berdialog dan bermuara pada satu tujuan yakni mengantarkan pengkajinya semakin mengenal dan semakin dekat pada Allah, Sang Maha Benar (*al-<u>h</u>aqq*). Prinsip-prinsip paradigma *Unity of Sciences (Wa<u>h</u>dat al-Ûlûm)* adalah sbb:[4]

1. Meyakini bahwa bangunan semua ilmu pengetahuan sebagai satu kesatuan yang saling berhubungan yang kesemuanya ber-

[4] Notulen Workshop Pengembangan Akademik IAIN Walisongo di Hotel Quest, 22 Juli 2013.

sumber dari ayat-ayat Allah baik yang diperoleh melalui para nabi, eksplorasi akal, maupun ekplorasi alam.

2. Memadukan nilai universal Islam dengan ilmu pengetahuan modern guna peningkatan kualitas hidup dan peradaban manusia.
3. Melakukan dialog yang intens antara ilmu-ilmu yang berakar pada wahyu (*revealed sciences),* (*modern sciences*), dan *local wisdom*.
4. Menghasilkan ilmu-ilmu baru yang lebih humanis dan etis yang bermanfaat bagi pembangunan martabat dan kualitas bangsa serta kelestarian alam.
5. Meyakini adanya pluralitas realitas, metode, dan pendekatan dalam semua aktivitas keilmuan.

Dalam hal pendekatan, paradigma *unity of sciences* menggunakan pendekatan *theo-anthropocentris* yakni sebuah cara pandang bahwa realitas ketuhanan dan kemanusiaan adalah satu kesatuan yang padu dan tidak terpisahkan. Untuk itu, dalam berpengetahuan, manusia tidak bisa melepaskan diri dari nilai-nilai ketuhanan.[5]

Dalam hal strategi untuk mengimplementasikan paradigma *unity of sciences* itu, UIN Walisongo memiliki lima strategi,[6] yakni: 1) Tauhidisasi semua cabang ilmu. 2) Revitalisasi wahyu sebagai sumber semua ilmu. 2) Humanisasi ilmu-ilmu keislaman. 4) Spiritualisasi ilmu-ilmu modern. 5) Revitalisasi *local wisdom*. Tauhi-

---

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*; Notulen Workshop di Hotel Quest 22 Juli 2013 hanya menyebutkan 3 strategi tanpa menyebut dua strategi lain yakni tauhidisasi semua cabang ilmu dan revitalisasi wahyu sebagai sumber semua ilmu. Penulis memandang strategi itu masih belum memberikan karakter kunci dari paradigma *unity of sciences*. Padahal tauhidisasi semua cabang ilmu dan revitalisasi wahyu sebagai sumber semua ilmu merupakan karakter dasar dari paradigma ini. Riset ini memberikan argumentasi yang lebih baik bahwa strategi yang ditempuh UIN Walisongo mestinya 5 strategi bukannya 3 strategi. Generasi penerus UIN Walisongo akan memastikan bahwa 5 strategi itu benar-benar berjalan.

disasi yang dimaksud adalah pengembalian orientasi semua ilmu dari ilmu untuk ilmu menjadi ilmu dari Tuhan dan manusia. Pada dasarnya semua ilmu bersumber dari Tuhan maka harus dipergunakan sebagaimana Tuhan menghendakinya. Tuhan tidak butuh ilmu manusia namun Tuhan menghendaki agar ilmu dipergunakan untuk membantu manusia. Revitalisasi wahyu yang dimaksud adalah pengakuan bahwa semua cabang ilmu memiliki landasan pada wahyu baik langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, tidaklah mungkin ada ilmu yang bertentangan dengan maksud wahyu. Bahkan ilmu harus dipergunakan dan dikembangkan sesuai dengan maksud Tuhan sebagaimana yang tertulis maupun terkandung dalam wahyu-Nya. Humanisasi yang dimaksud adalah merekonstruksi ilmu-ilmu keislaman agar semakin menyentuh dan memberi solusi bagi persoalan nyata kehidupan manusia Indonesia. Strategi humanisasi ilmu-ilmu keislaman mencakup upaya untuk memadukan nilai universal Islam dengan ilmu pengetahuan modern guna peningkatan kualitas hidup dan peradaban manusia. Sedangkan spiritualisasi adalah memberikan pijakan nilai-nilai ketuhanan (ilahiyah) dan etika terhadap ilmu-ilmu sekuler untuk memastikan bahwa pada dasarnya semua ilmu berorientasi pada peningkatan kualitas/keberlangsungan hidup manusia dan alam serta bukan penistaan/perusakan keduanya. Strategi spiritualisasi ilmu-ilmu modern meliputi segala upaya membangun ilmu pengetahuan baru yang didasarkan pada kesadaran kesatuan ilmu yang kesemuanya bersumber dari ayat-ayat Allah baik yang diperoleh melalui para nabi, eksplorasi akal, maupun ekplorasi alam. Sementara revitalisasi *local wisdom* adalah penguatan kembali ajaran-ajaran luhur bangsa. Strategi revitalisasi *local wisdom* terdiri dari semua usaha untuk tetap setia pada ajaran luhur budaya lokal dan pengembangannya guna penguatan karakter bangsa.

Penelitian ini bermaksud mencari landasan argumentasi yang logis tentang pentingnya aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh. Dalam rangka menjawab permasalahan tersebut

kajian diarahkan pada sebab, dampak, dan bagaimana melakukan aplikasi paradigma ini dalam ilmu warisan khas umat Islam ini.

Permasalahan utama penelitian ini adalah mengapa paradigma kesatuan ilmu penting untuk diterapkan dalam ilmu ushul fiqh? Permasalahan utama tersebut dapat dirinci menjadi tiga masalah:

a Apa signifikansi aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh?

c. Bagaimana mestinya aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh itu dilakukan?

b. Apa implikasi aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh?

Penelitian ini penting dilakukan guna membendung munculnya paham literalisme kegamaan yang membahayakan integrasi bangsa. Bagi UIN Walisongo sendiri, riset ini akan sangat bermanfaat agar bisa menemukan jalan aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam setiap ilmu yang dikembangkan di UIN Walisongo. Penelitian ini akan menjadi acuan aplikasi paradigma tersebut pada ilmu-ilmu keislaman lainnya.

Selama ini, kajian tentang pengembangan ilmu ushul fiqh belum banyak dilakukan orang. Sebagai upaya awal dalam persoalan ini, telah dilakukan oleh Abdul Hamîd A. Abû Sulaimân dalam bukunya yang berjudul *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought.*[7] Walaupun karya ini banyak berbicara mengenai upaya merumuskan kaidah hubungan international yang Islami, tapi banyak menyinggung upaya pengembangan ilmu ushul fiqh klasik, dan sekaligus mengusulkan paradigma baru.

---

[7] Abdul Hamid A. Abu Sulaiman, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought* (Herndon-Virginia: IIIT, 1415/1993).

Penelitian ini bermaksud melanjutkan usaha yang pernah dilakukan oleh Abû Sulaimân itu. Paradigma kesatuan ilmu digunakan sebagai acuan pengembangan ilmu ushul fiqh tersebut. Demi kejelasan sasaran penelitian ini, maka dipilihlah *al-Mustashfâ* karya al-Ghazâlî sebagai rujukan standar ilmu ushul fiqh yang telah diakui banyak peneliti. Sepanjang penelusuran penulis, kajian terhadap al-Ghazâlî dalam bidang ushul masih perlu dikembangkan. Kajian terhadapnya lebih banyak mengkaji pemikiran filsafatnya, tasawufnya, etikanya, dan bidang lainnya. Diantara yang sedikit itu, adalah Tesis Ach. Faisol, yang berjudul, "Studi tentang Pemikiran Ushul Fiqh al-Ghazâlî." Menurut Faisol, al-Ghazâlî adalah pemikir ushul yang menghargai akal secara proporsional dengan menempatkan akal sebagai sumber hukum keempat. George Makdisi, juga telah menyinggung tentang tipologi pemikiran ushul al-Ghazâlî. Menurutnya, pemikiran ushul al-Ghazâlî lebih bersifat rasionalistik dari pada tradisionalistik.[8] Kajian lain adalah *Bunyat al-'Aql al-'Arabî* yang mengkaji epistemologi ilmu ushul fiqh al-Ghazâlî dan asy-Syâthîbî. Hanya saja, kajiannya sangat singkat dan hanya menjadi bagian kecil pembahasan dalam buku itu.[9] Masih ada beberapa peneliti berikutnya yang mengkaji karya ushul fiqh al-Ghazali, namun belum ada yang berupaya mengaplikasikan paradigma kesatuan ilmu. Jadi, secara keseluruhan dapat disimpulkan bahwa kajian tentang aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh adalah hal yang masih langka.

Sejauh pengamatan penulis, kajian tentang paradigma kesatuan ilmu baru dilakukan secara berat sebelah. Artinya, kajian yang ada lebih banyak menitikberatkan pada spiritualisasi ilmu-ilmu sains dan belum banyak menyentuh wilayah humanisasi ilmu-ilmu

---

[8] George Makdisi, *Religion, Law, and Learning in Classical Islam* (Hampshire: Variorum, 1991), 44.

[9] M. Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî,* cet. 3 (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafî al-Arabî, 1993), 539-547.

keislaman, termasuk ilmu ushul fiqh, apalagi revitalisasi kearifan lokal. Diantara kajian yang masuk kategori spiritualisasi ini adalah *The Concept of Islamic University* (versi bahasa Indonesia terbit empat tahun kemudian dengan judul Konsep Universitas Islam). Kajian ini menyebut adanya 9 syarat bagi sebuah universitas untuk bisa disebut universitas Islam. Selain menganalisis konsep ilmu pengetahuan dalam Islam, buku ini juga mengkaji secara kritis praktik pendidikan Islam sepanjang sejarah sejak zaman nabi hingga masuknya sistem pendidikan Barat ke dunia Muslim. Bagi Bilgrami, universitas Islam haruslah menganut paradigma yang berbasis pada wahyu dan sistem nilai Islam. Mengapa? Karena hampir semua cabang ilmu telah amat lama dipisahkan oleh Barat dari akar wahyu dan nilai keislaman.[10] Kajian lain adalah kajian Wan Mohd Nor Wan Daud terhadap pemikiran Syed M. Naquib al- Attas yang terbit pada tahun 1998 dengan judul *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas.* Edisi bahasa Indonesia dari karya Wan Daud itu terbit tahun 2003 dengan judul *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas* yang diterbitkan oleh Mizan. Buku ini memberikan gambaran yang cukup jelas bagaimana mestinya ilmu-ilmu sains dalam sebuah universitas Islam dibangun.[11] Senada dengan karya Wan Daud adalah karya Quraishi dan Ali Shah dalam "*The Role of Islamic Thought in the Resolution of the Present Crisis in Science and Technology*" yang telah mencoba menjawab masalah ini. Menurutnya, penanaman nilai keislaman dalam sains dan teknologi dilakukan dengan 4 cara, yakni:

---

[10] Hamid Hasan Bilgrami dan Sayid Ali Asyraf, *Konsep Universitas Islam,* terj. Machnun Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 66.

[11] Lihat uraian buku itu tentang ide dan realitas universitas Islam serta kurikûlûm dan metode pendidikan (Bab 4 dan 5). Wan Mohd Nor Wan Daud, *Fislafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas,* terj. Hamid Fahmi, dkk., (Bandung: Mizan, 2003), 255-310.

1. Menafsirkan ulang implikasi moral dan sosial atas sains dan teknologi agar sesuai dengan ajaran Islam hingga tak ada lagi dikotomi antara Islam di satu sisi dan sains teknologi di sisi lain.
2. Mengajarkan bidang studi dan juga sunah nabi yang menjadi keharusan guna membentuk pribadi muslim yang dinamis pada para pengkaji sains dan teknologi.
3. Melakukan Islamisasi terhadap berbagai pendekatan yang ada dalam sains dan teknologi.
4. Membekali mahasiswa dengan semangat keislaman yang benar, misalnya penggunaan sains dan teknologi bagi kemaslahatan manusia.[12]

Karya lain yang penting untuk dicatat adalah *Nilai-nilai Keislaman dalam Pendidikan Sains dan Teknologi di Pendidikan Tinggi Malaysia*[13] yang ditulis oleh Sholihan, dkk. Namun, sekali lagi, karya-karya kategori kedua ini lebih pada spiritulaisasi ilmu-ilmu sains dan belum menjalankan humanisasi ilmu-ilmu keislaman. Untuk itu, riset ini penting untuk dilakukan dengan menitikberatkan pada ilmu ushul fiqh sebagai langkah permulaan.

Menurut Abû Sulaimân, paradigma ilmu ushul fiqh klasik adalah tekstualisme dan mengabaikan empirisisme. Buktinya adalah penekanan yang luar biasa pada teks dan mengabaikan pengetahuan rasional sistematis yang berkaitan dengan hukum dan struktur sosial. Oleh karena itu, pendekatannya selalu deduktif dan bukan induktif.[14] Teori ini dipertegas oleh Arkoun, bahwa kecen-

---

[12] Mazhar Mahmud Quraishi and Sayid Maqsud Ali Shah, "The Role of Islamic Thought in the Resolution of the Present Crisis in Science and Technology", IIIT, *Toward Islamization of Disciplines* (Herndon Virginia, IIIT, 1989), 107.

[13] Sholihan, dkk., *Nilai-nilai Keislaman dalam Pendidikan Sains dan Teknologi di Pendidikan Tinggi Malaysia* (Semarang: Laporan Penelitian Kolektif IAIN Walisongo, 2013).

[14] Abu Sulayman, *Towards...*, 87-8.

derungan pemikiran Arab klasik adalah tekstualisme.[15] Statemen Abu Sulaiman tersebut sesungguhnya benar adanya. Oleh karena itu, aplikasi paradigma kesatuan ilmu merupakan hal penting yang harus dilakukan terhadap ilmu ushul fiqh.

Dalam melakukan riset ini, penulis menggunakan teori pemanfaatan prestasi ilmiah paling mutakhir bagi ilmu keislaman yang diungkapkan oleh Muhammad Syahrûr. Teori itu semula dipergunakan Syahrûr untuk membaca al-Qur'an. Namun, dalam riset ini teori itu sangat relevan untuk diadopsi dalam pengembangan ilmu ushul fiqh. Menurut Syahrûr, *at-Tanzîl* (istilah Syahrûr untuk al-Qur'an) butuh dibaca ulang dan ulang dalam sorotan cahaya perkembangan dan perubahan premis-premis ilmiah. Dengan demikian, studi al-Qur'an menjadi dinamis. Hubungan antara pembaca dan teks selalu berubah dari waktu ke waktu hingga hari kiamat.[16] Untuk memahami *at-Tanzîl*, setiap kata harus dianalisa dalam cahaya apa yang diketahui manusia sekarang, bukan dalam cahaya apa yang diceritakan oleh tradisi fiqh masa lalu.[17] Dalam hal ini, Syahrûr menulis:

> "…dalam pemahaman kami terhadap *al-Kitâb* (maksudnya *at-Tanzîl,* atau al-Qur'an menurut istilah yang biasa kita gunakan, mf.) kami berpijak pada premis ilmiah abad ke-20 dengan tanpa mengabaikan perkembangan sejarah bagi interaksi generasi berikutnya terhadap *al-Kitâb* (yang berupa, mf) tafsir-tafsir dan mazhab-mazhab fiqh, mengingat pandangan kita terhadap karya-karya ini adalah bahwa ia merupakan interaksi historis atas al-Kitâb. Oleh karena itu, karya-karya itu masuk dalam *turâts* Arab Islam. Fiqh Islam yang diwariskan itu merefleksikan problem-problem sosiologis, ekonomis, dan politik dalam tahapan sejarah tertentu.

---

[15] Muhammed Arkoun, *Pemikiran Arab (Arab Thought)*, alih bahasa: Yudian W. Asmin (Yogyakarta: PMI-Pustaka Pelajar, 1996), p. 71.

[16] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 192; *Nahw Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî.* Damaskus: al-Ahâlî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawz', 2000.

[17] *Ibid.,* 182.

> Tafsir-tafsir merefleksikan landasan epistemologis bagi tahapan historis saat tafsir-tafsir itu ditulis. Kita menganggap tafsir-tafsir itu tidak mengandung sifat qudsî (sakral)."18

Dengan meyakini begitu pentingnya memahami *at-Tanzîl* dengan berpijak pada premis ilmiah paling mutakhir, Syahrûr menyambut baik apa yang dilakukan oleh Syekh Thanthawi Jauhari yang menulis *al-Jawhar fî Tafsîr al-Qur'ân*. Ia tidak sependapat dengan komentar Mannaʿ al-Qaththân bahwa "Dalam tafsir Thanthawi terdapat semua hal, kecuali tafsir".[19] Menurut Syahrûr, Thanthâwî telah memulai untuk menggunakan metode ilmiah dalam tafsir.[20]

Teori pemanfaatan prestasi ilmiah paling mutakhir guna pengembangan ilmu ushul fiqh diatas akan memberikan jalan bagi aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh. Dengan teori itu, strategi humanisasi ilmu ushul fiqh dan revitalisasi kearifan lokal dapat ditemukan jalan masuknya. Namun, mengapa aplikasi paradigma kesatuan ilmu itu penting bagi ilmu ushul fiqh? Inilah fokus bahasan bab berikut ini. []

---

[18] *Ibid.,* 44.

[19] Mannâʿ al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân* (ttp: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîts, 1973/1393), 371.

[20] Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah Muʿâshirah.,*30.

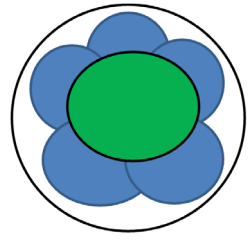
Bab II

Signifikansi Aplikasi Paradigma Kesatuan Ilmu dalam Ilmu Ushul Fiqh

A. Paradigma Kesatuan Ilmu Pengetahuan

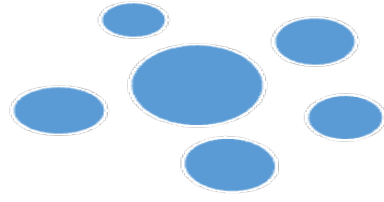
Paradigma ini merupakan paradigma ilmu pengetahuan khas umat Islam yang menyatakan bahwa semua ilmu pada dasarnya adalah satu kesatuan yang berasal dari dan bermuara pada Allah melalui wahyu-Nya baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, semua ilmu sudah semestinya saling berdialog dan bermuara pada satu tujuan yakni mengantarkan pengkajinya semakin mengenal dan semakin dekat pada Allah sebagai *al-Alîm* (Yang Maha Tahu).[1]

Untuk memperjelas gambaran paradigma *unity of sciences* UIN Walisongo lihatlah diagram berikut:



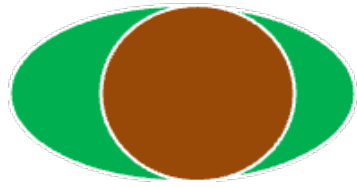
[1] *Dokumen Pokja Akademik UIN Walisongo,* 2013.

Pada gambar di atas bundaran paling tengah adalah wahyu, sementara bundaran paling luar adalah alam. Sedangkan 5 bundaran lainnya adalah ilmu agama dan humaniora, ilmu-ilmu sosial, ilmu-ilmu kealaman, ilmu matematika dan sains computer, serta ilmu profesi dan terapan. Gambar di atas meniscayakan kesatuan ilmu dalam arti semua ilmu pastilah bersumber dari wahyu baik langsung maupun tidak langsung dan pasti pula berada dalam wilayah alam yang kesemuanya bersumber dari Allah. *Unity of sciences* bisa digambarkan seperti sebuah bentuk negara federal sebagaimana USA (*United States of America*). Rincian ilmu apapun dipersilahkan berkembang sebagaimana sebuah negara bagian di USA. Namun, semua negara bagian itu masih disatukan oleh hal tertentu seperti kebijakan luar negeri dan pajak. Begitulah *unity of sciences*. Apapun cabang ilmunya, masih diikat dalam satu kesatuan yakni sama-sama secara langsung maupun tidak langsung bersumber pada wahyu dan alam. Wahyu dan alam itu kalau mau diperas lagi sesungguhnya adalah pengakuan atas Allah (tauhid). Diagram di atas juga berbeda dengan paradigma *separation of sciences* yang telah dikembangkan Barat yang bila diilustrasikan menjadi sbb:



Gambar *separation of sciences* di atas menunjukkan setiap gugus ilmu saling berjauhan. Bundaran di tengah menunjukkan wahyu yang oleh para pengkajinya tidak mampu disapakan kepada 5 gugus ilmu yang lain. Disamping itu, antara satu dan yang lain dari lima rumpun ilmu juga tidak saling menyapa.

Unity of sciences yang dikembangkan UIN Walisongo juga berbeda dengan *unity of science* yang digagas Neurath. Bila diilustrasikan pandangan Neurath akan menjadi sbb:



Pada gambar di atas, dua lingkaran itu merupakan ilustrasi dua gugus ilmu, yakni *natural sciences* dan *social and humanity sciences*. Lingkaran yang lebih lebar merupakan gambar *natural sciences* sementara yang lebih sempit merupakan gambar *social and humanity sciences*. Neurath berpandangan bahwa *social dan humanity sciences* hendaknya menggunakan satu standar bahasa dan metode yakni standar bahasa dan metode yang dikembangkan oleh *natural sciences*. Dengan demikian, kedua gugus ilmu itu bisa disatukan oleh bahasa ilmiah yang sama dan standar metodologi yang sama. Tentang *unity* yang digagas Neurath ini, Carnap sebagaimana dikutip Symons, menulis:

> "Dalam diskusi kami, terutama di bawah pengaruh Neurath, prinsip kesatuan ilmu pengetahuan menjadi salah satu prinsip utama konsepsi filosofis umum kami. Prinsip ini mengatakan bahwa cabang-cabang yang berbeda dari ilmu pengetahuan empiris dipisahkan hanya untuk alasan praktis pembagian kerja, tetapi pada dasarnya hanya bagian dari satu ilmu terpadu yang komprehensif. Tesis ini harus dipahami terutama sebagai penolakan terhadap pandangan yang berlaku dalam filsafat kontemporer Jerman bahwa ada perbedaan mendasar antara ilmu-ilmu alam dan *Geisteswissenschaften* (secara harfiah 'ilmu-ilmu spiritual', dipahami sebagai ilmu-ilmu pikiran, budaya, dan sejarah, sehingga secara kasar sesuai dengan ilmu sosial dan humaniora). Berbeda dengan pandangan umum ini, Neurath mempertahankan konsepsi monistik bahwa segala sesuatu yang terjadi adalah bagian dari alam, yaitu, dunia fisik. Saya mengusulkan untuk membuat tesis ini lebih tepat dengan mengubahnya menjadi tesis tentang bahasa, yaitu, te-

> sis bahwa bahasa keseluruhan yang mencakup semua pengetahuan itu dapat dibangun atas dasar fisikal."[2]

Lebih lanjut, Carnap, sebagaimana dikutip Symons, menjelaskan:

> "Semua ilmu pengetahuan harus mampu dirumuskan dalam bahasa universal fisika. Tidak ada ruang, dalam hal ini, untuk perbedaan antara ilmu alam dan ilmu-ilmu jiwa. Psikologi mempelajari perilaku manusia yang secara intersubjektif dapat dijelaskan dalam bahasa fisika, yaitu behaviorisme. Sosiologi mempelajari perilaku kelompok-kelompok manusia, yaitu perilaku sosial."[3]

Untuk mempermudah pemahaman, UIN Walisongo menyimbolkan paradigma *wa<u>h</u>datul ulûm* itu dengan sebuah intan berlian yang sangat indah dan bernilai tinggi, memancarkan sinar, memiliki sumbu dan sisi yang saling berhubungan satu sama lain. Sumbu paling tengah menggambarkan Allah sebagai sumber nilai, doktrin, dan ilmu pengetahuan. Allah menurunkan ayat-ayat Qur'aniyah dan ayat-ayat kauniyah sebagai lahan eksplorasi pengetahuan yang saling melengkapi dan tidak mungkin saling bertentangan. Eksplorasi atas ayat-ayat Allah menghasilkan lima gugus ilmu yang kesemuanya akan dikembangkan oleh UIN Walisongo. Kelima gugus ilmu itu adalah:

1). Ilmu agama dan humaniora (*religion and humanity sciences*), yaitu ilmu-ilmu yang muncul saat manusia belajar tentang agama dan diri sendiri, seperti ilmu-ilmu keislaman seni, sejarah, bahasa, dan filsafat.

2). Ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), yaitu sains sosial yang muncul saat manusia belajar interaksi antar sesamanya, seperti sosiologi, ekonomi, geografi, politik, dan psikologi.

---

[2] *Ibid.,* 227.

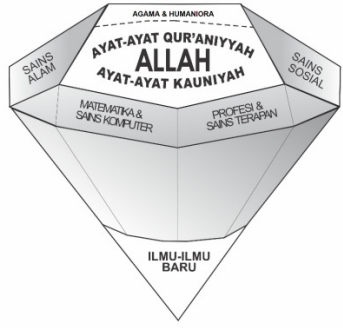
[3] *Ibid.,* 228.

3). Ilmu-ilmu kealaman (*natural sciences),* yaitu saat manusia belajar fenomena alam, seperti kimia, fisika, antariksa, dan geologi.

4). Ilmu matematika dan sains komputer (*mathematics and computing sciences*), yaitu ilmu yang muncul saat manusia mengkuantisasi gejala sosial dan alam, seperti komputer, logika, matematika, dan statistik.

5). Ilmu-ilmu profesi dan terapan (*professions and applied sciences*) yaitu ilmu-ilmu yang muncul saat manusia menggunakan kombinasi dua atau lebih keilmuan di atas untuk memecahkan problem yang dihadapinya, seperti pertanian, arsitektur, bisnis, hukum, manajemen, dan pendidikan.

Gambar berikut mengilustrasikan paradigma *wahdatul ûlûm (unity of sciences)*.



Ilustrasi gambar di atas menyatakan bahwa alumni UIN Walisongo dibekali ilmu-ilmu yang menjadi fokus kajian mahasiswa yang kesemuanya disinari dan dibimbing oleh wahyu Allah. Ilmu-ilmu yang dipelajari harus memenuhi 3 syarat: (1). Ilmu itu mengantarkan pengkajinya semakin mengenal Tuhannya. (2). Ilmu itu bermanfaat bagi keberlangsungan hidup manusia dan alam. (3). Ilmu itu mampu mendorong berkembangnya ilmu-ilmu baru yang berbasis pada kearifan lokal (*local wisdom*).

Alumni yang dilahirkan UIN Walisongo memiliki lima karakter yang disebut dengan *PANCA KAMIL* yang bisa diringkas menjadi *Titah Si Oma* dengan kepanjangan: (1) Berbudi pekerti luhur. (2). Berwawasan kesatuan ilmu pengetahuan (3). Berprestasi akademik. (4). Berkarir profesional. (5). Berkhidmah pada masyarakat.[4]

Guna memastikan setiap alumni memiliki tiga karakter di atas maka terdapat ilmu inti (mata kuliah wajib universitas) yang akan membentuk *worldview* utama mahasiswa UIN Walisongo, ilmu rumpun (mata kuliah kefakultasan) yang akan membentuk *worldview* tambahan mahasiswa, dan ilmu pembentuk keahlian (mata kuliah keprodian) yang akan membentuk kompetensi utama mahasiswa di bidang yang ditekuni. Susunan mata kuliah disusun sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan. Dengan begitu, selain mata kuliah wajib universitas, terdapat pula mata kuliah wajib fakultas. Misalnya, mata kuliah Filsafat Sains Islam sudah selayaknya menjadi mata kuliah wajib bagi fakultas saintek agar mahasiswa saintek memiliki *worldview* yang Islami tentang sains dan teknologi.

Penentuan matakuliah wajib universitas dan wajib fakultas ini harus disinari oleh paradigma *unity of sciences* dan dilakukan oleh tim yang benar-benar menghayati paradigma ini. Sekedar memberikan contoh, USIM di Malaysia misalnya, pimpinan universitas menetapkan kurikûlûm wajib (inti) itu 22 SKS yang dibagi menjadi wajib universitas 12 SKS (*Arabic I, Arabic II, Islamic Theology, Akhlaq and Tasawuf, Fiqh Ibadah and Munakahat, dan Islamic and Asian Civilization*) dan wajib fakultas 10 SKS. Komposisi matakuliah wajib fakultas tergantung pada ilmu inti di fakultas itu. Fakultas Sains dan Teknologi USIM, misalnya, menetapkan mata kuliah wajib fakultasnya berupa *Arabic III, Arabic LSP, History and*

[4] Dokumen Pokja Akademik UIN Walisongo 2013.

Philosophy of Science, Halaqah, Principle and Practical Dakwah communication.[5]

Kurikûlûm wajib ini perlu ada guna memastikan semua alumni memiliki *worldview* Islam dan memiliki kompetensi minimum dalam ilmu-ilmu keislaman agar keulamaannya tidak diragukan. Alumni UIN Walisongo yang dicita-citakan adalah ulama yang saintis bukan saintis yang ulama. Memang ini berat dan mungkin diragukan banyak pihak. Tapi, sekali lagi, USIM (Universitas Sains Islam Malaysia) sudah bisa membuktikannya. Sejak berdiri tahun 2000 hingga 2006, banyak orang enggan masuk USIM karena persyaratan utama untuk menjadi mahasiswa USIM adalah Bahasa Arab level lanjut. Namun, setelah menghasilkan alumni yang terbukti ulama yang saintis, USIM kebanjiran mahasiswa sejak tahun 2007. Tahun 2013 saja, pendaftar mencapai 23 ribu mahasiswa/i sementara yang diterima hanya 2200 mahasiswa/i.[6] UIN Walisongo bisa melakukan hal serupa.

Demikianlah gambaran implementasi paradigma kesatuan ilmu pada UIN Walisongo. Bagaimana jika paradigma itu diterapkan dalam sebuah ilmu? Penulis akan mengajak pembaca menerapkannya pada ilmu ushul fiqh.

B. Ilmu Ushul Fiqh

Ilmu ushul fiqh merupakan metodologi pemikiran Islam yang terpenting. Ia menampilkan dasar-dasar rasional bagi pemikiran Islam. Walaupun ilmu ushul fiqh resmi disusun oleh asy-Syâfi`î, tapi ilmu ini sebagai disiplin tersendiri telah dibangun oleh *tâbi`în* dan *tâbi`it tâbi`în*.[7]

---

[5] *Prospektus Akademik: Sesi Akademik 20013/2014,* Universiti Sains Islam Malaysia.

[6] Wawancara dengan Prof. Musthafa Mohd Hanefah, 18 Oktober 2013, jam 08.00-09.00 di Gedung Chancelori, USIM.

[7] Abdul Hamîd A. Abû Sulaimân, *Crisis in the Muslim Mind* (Herndon-Virginia: IIIT, 1414/1993), 37.

Ilmu ushul fiqh juga merupakan komponen metodologi terpenting yang dipakai oleh ilmu-ilmu keislaman klasik. Ia disebut juga sebagai metodologi tradisional Islam.[8] Oleh karena itu, ilmu ini adalah produk khas umat Islam, yang tidak dimiliki oleh Barat maupun peradaban manapun di dunia ini.[9]

Menurut para pakar, ilmu ini tersusun dari gabungan berbagai disiplin ilmu, yakni logika Aristoteles, kaidah bahasa Arab, teologi (ilmu kalam), ilmu fiqh, dan ilmu-ilmu al-Qur`an dan Sunnah.[10] Bahkan menurut al-Ghazâlî, ilmu ushul fiqh merupakan ilmu yang paling tinggi derajatnya, karena merupakan gabungan dari dua jenis ilmu yakni ilmu *naql* murni seperti al-Qur`an, Hadis, dan ilmu akal murni seperti logika (mantiq).[11] Namun, benarkah al-Ghazâlî menganggap bahwa epistemologi ilmu ushul fiqh adalah gabungan antara *naql* dan akal, masih merupakan pertanyaan yang perlu diteliti lebih lanjut. Mengapa? Karena epistemologi ushul berbeda dengan epistemologi hukum Islam. Epistemologi ushul berbicara tentang sumber, watak pengetahuan, dan kriteria kebenaran dari sebuah ilmu yang bernama ilmu ushul, sementara epistemologi hukum Islam berbicara tentang sumber-sumber hukum Islam. Mengingat ilmu ushul adalah ilmu tentang kaidah (dalil *kullî*), maka epistemologi ushul tiada lain adalah sumber, watak pengetahuan, dan kriteria kebenaran yang dipergunakan oleh kaidah (dalil *kullî* fiqh). Benarkah untuk urusan kaidah-kaidah bagaimana menangkap maksud al-Qur'an, ayat al-Qur'an menjadi sumber

---

[8] *Ibid.,* 36.

[9] Ali Garisyah, *Metode Pemikiran Islam (Manhaj at-Tafkîr al-Islâmî*) (Jakarta: Gema Insani Press, 1989), 56.

[10] Tâha Jâbir al-Alwânî, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herndon, Virginia: International Institute of Islmic Thought, 1415/1994), 5-6. Pendapat serupa baca: Muhammad Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 81.

[11] Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*., ; Bandingkan dengan Ali b. Abd. Al-Kâfî as-Subkî dan anaknya, *al-Ibhâj fi Syarḥ al-Minhâj* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.) cet. 1995/1416, I: 5.

pengetahuan? Bukankah kaidah-kaidah itu diciptakan oleh manusia? Bukankah kaidah-kaidah itu sesungguhnya adalah hasil ijtihad umat manusia zaman asy-Syâfi'î?

Unsur logika Aristoteles terlihat pada cara kata menentukan makna, pembahasan yang bersifat konseptual dan definitif, validitas kesimpulan yang berdasarkan pada penalaran induktif, pembahasan tentang dalil, pembahasan tentang *ta`ârud al-adillah* (kontradiksi antar dalil), dll.[12]

Menurut sejarah, logika Aristoteles (384-322 SM) diadopsi orang Arab Islam melalui penerjemahan. Penerjemah logika pertama adalah Yohana b. Patrik (l. 815) dengan judul *Ma`qûlât Asyarat lî Aristo*. Akan tetapi, terjemahan paling sempurna baru muncul di tangan al-Farabi (873-950) dan disusul Ibn Sina (980-1037). Oleh karena itu, al-Farabi dikenal sebagai guru kedua logika *(the second master*) dan Ibn Sina sebagai guru ketiga *(the third master)*. Sedangkan Aristoteles sebagai guru pertama *(the first master)*.[13] Menurut A. Hanafi, penerjemahan besar-besaran buku-buku Yunani termasuk logikanya, telah berlangsung sebelum Yohana itu, yakni masa sebelum asy-Syâfi`î lahir (767 M), tepatnya antara tahun 750-850M.[14] Imam asy-Syâfi`î peletak dasar ilmu ushul fiqh nampak sangat mengenal logika Aristoteles ini. Jadi, cukup beralasan apabila asy-Syâfi`î dalam menyusun ilmu ini, juga berpedoman pada logika Aristoteles.[15]

Unsur-unsur ilmu al-Qur`an dan Sunnah dapat dilihat pada pembahasan tentang periwayatan hadis secara ahad atau mutawatir, kaidah pembacaan al-Qur`an yang standar, kriteria *jarḥ* (peno-

---

[12] Al-Alwani, *Source Mehodology*.., 5.

[13] M. Joesoep Sou'yb, *Logika: Hukum Berfikir Tepat* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983), 236-8, 243.

[14] A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, cet. 4 (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 40.

[15] Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup*, alih bahasa: Agah Garnadi, cet. 2.(bandung: Pustaka, 1994), 186.

lakan) dan *ta`dîl* (penerimaan), *nâsikh-mansûkh*, kondisi matan hadis dan perawinya, dll.[16]

Sementara unsur ilmu fiqh bisa terlihat pada contoh-contoh kasus yang dipakai untuk memperjelas suatu teori atau kaidah.[17]

Unsur kaidah bahasa Arab, terutama bisa kita lihat pada bab metode istimbat yang menempuh jalan *lafzhiyyah*, bukan yang *ma'nawiyah*. Semua pembahasan kebahasaan dalam metode lafziyah berpedoman pada kaidah-kaidah bahasa Arab.[18] Hal ini terjadi karena sumber hukum utama, yakni al-Qur`an dan Hadis tertulis dengan bahasa Arab. Untuk memahaminya dengan benar, tentu harus berpedoman pada bahasa yang dipakainya, yakni bahasa Arab.

Unsur teologi (ilmu kalam) dalam ilmu ushul fiqh dapat terlihat pada pembahasan tentang asal suatu hukum (apakah dari Allah atau akal manusia), konsep baik-buruk (apakah dari Allah atau akal manusia). Demikian pula, bersyukur terhadap Allah (apakah kewajiban dari-Nya atau sekedar akal manusia yang menentukan).[19]

Weiss melihat bahwa unsur teologi dalam ushul fiqh meliputi dua hal yaitu persoalan teologi substantif *(subtantive theological matters)* dan persoalan epistemologi/metodologi *(epistemological/ metodological matters*). Persoalan pertama berkenaan dengan pengakuan atas zat yang maha suci sebagai sumber hukum satu-satunya.[20] Persoalan kedua berhubungan dengan teori pengetahuan yang membedakan secara tegas antara ilmu *adl-dlarûrî (necessary*

---

[16] Al-Alwani*, Source Methodology…,* 5.

[17] *Ibid*., 6.

[18] Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl Fiqh* (ttp.: Dâr al-Fikr al-Arabî, t.t.), 116; Khallâf. *Ilm Ushûl*…, 140-1; Abdul Karîm Zaidân*, Al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Muassah ar-Risalah, 1994), 230.

[19] Al-Alwani, *Source Merthodology*…, 5.

[20] Bernard Weiss, *The Search for God`s Law: Islamic Jurisprudence in The Writings of Saif ad-Din al-Amidi (*Salt Lake City: University of Utah Press, 1992*)*, 34-5.

knowledge) yang diperoleh semata-mata pemberian Tuhan tanpa melalui proses penalaran dan pembuktian, dan ilmu *al-muktasab (acquired/deduced knowledge*) yakni ilmu yang diperoleh dari proses penalaran *(reasoning)* dan percobaan (*demonstration*).[21] Dalam proses penalaran inilah dibutuhkan dalil sebagai premis. Premis bisa berwujud dalil teks (*naqlî)* atau dalil *aqlî*.[22] Proses penalaran yang akhirnya melahirkan suatu pendapat, sangat berperan penting dalam ilmu ushul fiqh.[23] Akan tetapi, proses penalaran yang dimaksud adalah penalaran yang berbasis pada dalil teks *(naqlî),* bukan murni dalil akal semata.[24]

Dalam khazanah intelektual Islam, ilmu ushul fiqh yang merupakan hasil gabungan dari berbagai ilmu itu, dianggap sebagai ilmu tentang kaidah atau pembahasan yang mengantarkan proses pengambilan hukum syara` praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci.[25] Atau dengan kata lain, ilmu tentang metode pengambilan hukum praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci.[26] Biasanya, kaidah (metode) pengambilan hukum syara` praktis itu, juga disebut sebagai dalil umum untuk membedakan dengan dalil khusus (terperinci) yang berupa teks (*nash*).[27] Sesungguhnya ada penyempitan makna memang, dari yang semula ilmu tentang cara memahami agama menjadi ilmu tentang cara menggali hukum saja. Padahal hukum hanya sebagian kecil dari agama. Tetapi, memang begitulah

---

[21] *Ibid.,* 38.

[22] *Ibid.,* 43.

[23] *Ibid.,* 42.

[24] *Ibid.,* 43.

[25] Nâdiah Syarîf al-Umarî, *al-Ijtihâd fi al-Islâm: Ushûluh, ahkâmuh, afâquh, cet. 3 (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1987),* 14; Lihat: Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Fiqh* (ttp.: Dar al-Ilm, 1398/1978), 12.

[26] Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl Fiqh* (ttp.: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.), 7.

[27] Abdul Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl Fiqh* , 12; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Isâmî* (ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.), I:16. Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 7; Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabî, 1986), I: 23-4.

para ulama bersikap dengan ilmu ushul fiqh. Akibatnya, ilmu ini dianggap hanya milik orang syari`ah saja. Orang ushuluddin tidak merasa memiliki.

Disamping membahas kaidah (dalil umum), ilmu ushul fiqh sebenarnya juga membahas tentang tata cara menggunakan kaidah (dalil umum) itu, dan membahas orang yang menggunakan kaidah (dalil umum) itu.

Definisi yang sempurna dan lengkap tentang ilmu ushul fiqh adalah definisi al-Qâdlî al-Baydlâwî. Menurutnya, ilmu ushul fiqh adalah "Pengetahuan tentang dalil-dalil fiqh secara umum (bukan secara khusus, mf), cara memanfaatkannya, dan pengetahuan tentang orang yang memanfaatkan dalil-dalil umum itu."[28]

Demikianlah definisi ilmu ushul fiqh. Berbagai disiplin ilmu ternyata telah menyatu membentuk ilmu ushul fiqh. Oleh karena itu, ilmu ini memiliki kedudukan yang terhormat dalam khazanah intelektual Islam. Sejak tahun 1944, Syaikh Mustafa Abdur Râziq melontarkan pikiran bahwa ilmu ushul fiqh adalah bagian dari filsafat Islam. Dialah orang yang pertama kali berpandangan demikian, yang ia tulis dalam bukunya, "*Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyah*" (1944).[29] Pandangan ini didukung oleh banyak pakar, seperti Hâmid Thâhir dan Seyyed Hossein Nasr.[30] Alasannya, kalau ilmu kalam dan tasawuf dianggap sebagai bagian dari filsafat Islam, maka ilmu ushul fiqh harus dianggap juga. Sebab metodologi pembahasannya mirip dengan ilmu kalam. Bahkan ushul fiqh juga membahas "dasar-dasar kalam", yang sebenarnya wilayah kajian ilmu kalam.

---

[28] Alî b. Abd. Al-Kâfî as-Subkî & anaknya, *al-Ibhâj fi Syarh al-Minhâj* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.) cet. 1995/1416, I:19.

[29] Hâmid Thâhir, *Madkhal lî Dirâsât al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Hajar, 1985/1405), 31-2.

[30] Seyyed Hossein Nasr, "The Meaning and Role of Philosophy in Islam", dalam *Studia Islamica*, vol. 37, th. 1973, 62-3.

Disamping itu, kalau filsafat kenabian (*prophetic philosophy*) dianggap sebagai ciri khas filsafat Islam,[31] maka ilmu ushul fiqh adalah wujud konkret filsafat kenabian itu. Ia mengantarkan manusia untuk dapat menangkap misi kenabian secara benar dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Kalau dijadikannya al-Qur`an dan Hadis sebagai sumber inspirasi pemikiran filosofis merupakan ciri khas filsafat Islam,[32] maka ilmu ushul fiqh adalah wujud nyata filsafat Islam. Ia meletakkan al-Qur`an dan hadis sebagai sumber utama argumentasi hukum. Bahkan argumentasi rasional tidak boleh lepas dari payungan (naungan) al-Qur`an dan al-Hadis. Suatu argumentasi yang tidak bisa direstui oleh al-Qur`an dan Hadis, maka argumentasi itu akan dianggap produk luar Islam.

Untuk mempertegas potret ilmu ushul fiqh di mata filsafat ilmu, kita perlu melihat kerangka dasar ilmu ini dalam kaca mata filsafat ilmu. Dalam perspektif filsafat ilmu, terdapat 3 tiang penyangga suatu ilmu, yaitu, ontologi, aksiologi dan epistemologi. Ontologi adalah persoalan bidang kajian suatu ilmu. Aksiologi adalah persoalan fungsi suatu ilmu. Epistemologi adalah persolan sumber suatu ilmu.[33] Marilah kita mulai dengan ontologi ilmu ushul fiqh.

1. Ontologi

Persoalan ontologi suatu ilmu adalah persoalan wilayah kajian suatu ilmu. Dengan kata lain, apa bidang kajian ilmu itu. Demikianlah para pakar filsafat ilmu berpendapat.

---

[31] Nasr, "The Qur`an and The Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 1996) I: 36-7.

[32] *Ibid.*

[33] Jujun S. Suria Sumantri, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993), 35.

Wilayah kajian ilmu ushul fiqh adalah kaidah-kaidah atau metode pengambilan hukum.[34] Kaidah-kaidah itu, biasanya disebut dengan dalil syara` yang *kullî* (dalil syara` yang umum). Misalnya berupa qiyas dan kehujjahannya, batasan-batasan â*m*, perintah *(amr*) dan indikatornya, dan kaidah tentang larangan (*nâhî)*.[35]

Untuk memperjelas dalil syara` *kullî* ini, perlu kita singgung pula dalil syara` *juz`î.* Dalil syara` *juz`î* adalah teks-teks baik al-Qur`an maupun hadis. Sebagai contoh, ada teks (*nash*) dalam bentuk perintah (*amr)*. Maka *amr* adalah dalil syara` *kullî*. Sedangkan teksnya yang dalam bentuk *amr* adalah dalil syara` *juz`î*. Wilayah kajian ilmu ushul fiqh adalah dalil-dalil syara` *kullî* semacam itu, bukan *juz`î* yang berupa teks (*nash*) itu.[36] Karena dalil syara` *juz`î* merupakan wilayah kajian ilmu fiqh.[37]

Karena objek kajian ilmu ushul fiqh adalah dalil-dalil syara` yang *kullî* (umum), maka ilmu ini membahas empat hal utama. Pertama*: Ats-Tsamrah* (buah) yang meliputi hukum-hukum dan yang berkaitan dengannya. Kedua: *Al-Mutsmirah* (pemberi buah) yang meliputi dalil-dalil umum, yakni al-Qur`an, as-Sunnah, al-Ijma`, al-Qiyas, dll. Ketiga: *Thuruq al-istitsmâr* (metode mengambil buah yang meliputi metode kebahasaan dan metode kema`naan. Keempat: *al-Mustatsmir* (pengambil buah) yang meliputi kriteria orang yang berhak disebut mujtahid.[38]

Dari penjelasan di atas, jelas bahwa ontologi (objek kajian) ilmu ushul fiqh adalah metode (kaidah-kaidah) pengambilan hukum.

---

[34] Abû Zahrâh, *Ushûl…,* 8.

[35] Abdul Wahhab Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, (ttp.: Dâr al-Ilm, 1398/1978), 13-4: Lihat al-Alwani*, Source Methodology*…, 6.

[36] Khallâf*, Ilm Ushûl*.., 14.

[37] *Ibid.*

[38] Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*., 1-554.

Dalam persepektif filsafat ilmu, objek kajian suatu ilmu harus berada dalam batas jangkauan pengalaman manusia dan tidak memasuki wilayah di luar itu, misalnya wilayah transendental (metafisik).[39] Metode pengambilan hukum juga berada dalam batas itu. Ia membantu manusia mengenal hukum Tuhan, sesuai dengan batas kemampuannya sebagai manusia. Pada prinsipnya, ilmu ini membantu manusia untuk bisa menangkap kehendak Tuhan yang berasal dari wilayah transendental. Dengan demikian, ilmu ushul fiqh bukanlah ilmu yang berada dalam wilayah transendental. Ia tetap berada dalam wilayah jangkauan pengalaman dan penalaran manusia. Hanya saja, ia ingin menjadi jembatan bagi manusia dalam memahami maksud Tuhan yang transendental (metafisik).

2. Aksiologi

Aksiologi merupakan persoalan fungsi suatu ilmu. Fungsi ilmu ushul fiqh adalah untuk membimbing manusia dalam menangkap maksud Tuhan secara benar.[40] Oleh karena itu, segala kaidah dan teori dalam ilmu ini selalu diarahkan dalam rangka menangkap maksud Tuhan.

Dalam perspektif filsafat Ilmu, pada dasarnya, fungsi dan kegunaan suatu ilmu adalah untuk memecahkan persoalan yang dihadapi manusia. Oleh karena itu, ilmu berfungsi sebagai sarana untuk menyejahterakan manusia.[41] Ilmu ushul fiqh juga demikian. Ilmu ini berfungsi untuk membantu memecahkan problem yang dihadapi manusia dalam menangkap maksud Tuhan. Apabila ma-

---

[39] *Ibid*., 105.

[40] Thâha Jâbir al-Alwânî, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herndon, Virginia: International Institute of Islmic Thought, 1415/1994), 88: Bandingkan dengan Ahmad al-Hushârî, *Nazhâriyyah al-Hukm wa Mashâdir at-Tasyrî` fi Ushûl al-Fiqh al-Islâmî* (Kairo: Maktabah al-Kulliyyât al-Azhar*iyyah*, 1981/1401), 10: Lihat: Abû Zahrah*, Ushûl al-Fiqh*., 8.

[41] Jujun, *Filsafat Ilmu*…, 106.

nusia mampu menangkap maksud Tuhan dengan benar, ia akan dapat menjalani hidup dengan sejahtera baik di dunia maupun di akherat kelak.

Dalam perspektif filsafat ilmu, kesejahteraan manusia yang ingin diwujudkan oleh ilmu itu hanya sebatas kesejahteraan duniawi. Dalam arti, bagaimana manusia bisa sejahtera hidupnya selama di dunia ini dengan memahami dan menaklukkan alam sekitarnya, dirinya sendiri, dan manusia lain. Konsep kesejahteraan manusia, dalam perspektif filsafat ilmu, tidak pernah sampai pada konsep kesejahteraan di akherat kelak.

Aksiologi ilmu ushul fiqh, jelas berbeda dengan aksiologi ilmu pada umumnya. Ia berusaha mewujudkan kesejahteraan manusia baik di dunia ini maupun di akherat kelak.[42]

3. Epistemologi

Apabila dipetakan secara sistematis, para epistemolog sebenarnya ingin menjawab tiga persoalan utama. *Pertama*, persoalan "asal" pengetahuan. Di antaranya, apakah sumber-sumber pengetahuan itu? Dari manakah pengetahuan yang benar itu datang? Bagaimanakah cara kita mendapatkannya? *Kedua*, persoalan hakikat (realitas) pengetahuan. Di antaranya, apakah watak (karakteristik) pengetahuan itu? Apakah ada dunia yang benar-benar di luar pikiran kita? Kalau ada, apakah kita dapat mengetahuinya? *Ketiga*, persoalan kajian terhadap kebenaran. Di antaranya, apakah pengetahuan kita itu benar? Bagaimanakah kita membedakan pengetahuan yang benar dari yang salah?[43]

---

[42] Asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, II: 2.

[43] Harold H. Titus, dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat (Living Issues in Philosophy)* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984), 187-8.

Dalam khazanah filsafat Barat, jawaban atas persoalan-persoalan epistemologis itu telah banyak beragam. Bahkan perdebatan dalam bidang ini berlangsung sengit. Masing-masing pandangan mengajukan argumentasinya dengan sangat baik. Hal ini berdampak positif bagi perkembangan dan pertumbuhan ilmu pengetahuan di Barat yang terbukti memang mampu berprestasi secara menakjubkan.

Sementara itu, dalam khazanah filsafat Islam, kajian tentang ini masih langka, baik klasik maupun kontemporer. Selama ini, orang Islam lebih tertarik untuk membahas persoalan metafisika dari pada epistemologi. Seandainya ada, kajian epistemologi itu ditarik ke wilayah teologi rasional dan metafisika kontemplatif, sehingga terlihat tidak sekritis dan setajam wacana epistemologi di Barat.

Akhir-akhir ini, muncul perkembangan yang sangat menggembirakan. Problem epistemologi ilmu-ilmu keislaman mulai ramai diperbincangkan. Sebagai contoh dapat kita lihat karya-karya Fazlur Rahman, Charles J. Adams, Muhammed Arkoun, Muhammad Âbid al-Jâbirî, Nashr Hamîd Abû Zayd, dan Syahrûr.[44] Tentu saja, perdebatan epistemologi dalam khazanah Islam memiliki corak yang berbeda dengan perdebatan epistemologi di Barat.

Dari manakah sumber ilmu ushul fiqh berasal? Dalam bidang ilmu ushul fiqh, para sarjana terdahulu seperti al-Ghazâlî beranggapan bahwa epistemologi ilmu ushul fiqh adalah rasionalisme-deduktif.[45] Anggapan ini, kemudian disempurnakan lagi oleh asy-Syâthibî dengan mengatakan bahwa epistemologi ushul fiqh adalah rasionalisme-induktif yang menggabungkan antara prinsip

---

[44] M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science", dalam *al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies*, no. 61 (1998), 6-7.

[45] George Makdisi, *Religion, Law, and Leraning in Classical Islam* (Hamshire: Variorum, 1991), 44.

penalaran dan empirisisme.[46] Oleh karena itu, tepatlah apa yang dikatakan al-Jâbirî bahwa, asy-Syâthibî menginginkan ilmu ushul fiqh sebagai ilmu yang memiliki fondasi *burhânî*, fondasi rasional-empiris.[47]

Apa sebenarnya hakikat ilmu ushul fiqh? Di antara pembicaraan mengenai hakikat pengetahuan adalah apakah watak (karakteristik) pengetahuan? Apakah ada dunia yang benar-benar di luar pikiran kita? Kalaupun ada apakah kita dapat mengetahuinya? Itulah pembicaraan mengenai hakikat pengetahuan.[48] Dalam pemikiran ushul fiqhnya yang bercorak rasional-empirisistik, Syahrûr sangat jelas menolak argumentasi yang non-rasional dan non-empiris, apalagi metafisik. Dengan demikian, dalam kaca mata Syahrûr, ilmu ushul fiqh adalah ilmu yang hanya mengakui fakta-fakta rasional-argumentatif dan fakta empiris. Argumentasi yang bertumpu pada aspek metafisik, sulit diterima oleh ilmu ini.

Watak pengetahuan yang rasionalistik dan empirisistik itu juga mengandung arti bahwa pengetahuan --dalam sistem pemikiran ushul fiqh Syahrûr-- berada dalam dunia nalar dan inderawi manusia. Pengetahuan tidak berada dalam dunia metafisik. Oleh karena itu, pemikiran yang menyatakan bahwa epistemologi ilmu ushul fiqh adalah epistemologi komprehensif (epistemologi *jama'i*) yang menggabungkan antara *nash*, hati nurani, dan akal,[49] merupakan pemikiran yang sulit diterima oleh Syahrûr. Mengapa?

Ilmu ushul fikih dalam pandangan Syahrûr tidak menghendaki dipakainya argumentasi yang tidak bisa dipertanggungjawab-

---

[46] Al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1991), 538, 542-3.

[47] *Ibid.*, 548.

[48] Harold E. Titus, dkk., *Persoalan-persoalan Filsafat.*, 187-8.

[49] Ainurrofiq, "Menawarkan epistemologi Jama'i sebagai Epistemologi Ushul Fiqh: Sebuah Tinjauan Filosofis", dalam Ainurrofiq (ed.), *"Mazhab" Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002), 50-2.

kan secara ilmiah. Epistemologi *jama'i* mengakui *wujdân* (hati nurani) yang biasa dipergunakan oleh para sufi.[50] Padahal, argumentasi yang menalarkan *wujdân* selalu saja sulit diterima oleh akal. Argumentasi yang sering dipakai para sufi ini memiliki metode yang khas dalam mendapatkan pengetahuan, yakni metode *kasyf*. Metode ini sangat *unique,* karena selamanya tidak akan bisa dirasionalkan, diverifikasi atau diperdebatkan.[51] Apakah argumentasi semacam ini dapat dipergunakan dalam ilmu ushul fiqh? Syahrûr jelas menolaknya. Dalam struktur kemasukalannya, ilmu ushul fiqh adalah ilmu yang memiliki watak rasional-empirisistik dan hanya mengakui dunia yang dapat diterima secara nalar dan empiris.

Dengan demikian, Syahrûr sesungguhnya memperkuat upaya Syekh Musthafâ Abdur Râziq yang pada tahun 1944 melontarkan pikiran bahwa karena keilmiahannya, ilmu ushul fiqh harus diakui sebagai bagian dari filsafat Islam, sebagaimana ia tulis dalam bukunya, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyah* (1944),[52] dan kemudian didukung oleh banyak pakar, seperti Hâmid Thâhir dan Seyyed Hossein Nasr.[53] Kini ajakan ini mendapatkan energi baru dengan kehadiran Syahrûr.

Persoalan ketiga dalam epistemologi adalah persoalan kajian terhadap kebenaran. Apakah pengetahuan kita itu benar? Bagimanakah kita membedakan pengetahuan yang benar dari yang

---

[50] *Ibid.,* 50.

[51] Sari Nuseibeh,"Epistemology", dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy, (*London-New York: Routledge, 1996), I: 830; Al-Jâbirî, *Bunyat. Al-Aql al-Arabi*., 252.

[52] Hâmid Thâhir, *Madkhal li Dirâsât al-Falsafah al-Islâmiyah* (Kairo: Hajar, 1985/1405), 31-2.

[53] Seyyed Hossein Nasr, "The Meaning and Role of Philosophy in Islam", dalam *Studia Islamica*, vol. 37 (1973), 62-3.

salah? Itulah problem yang ingin dijawab dalam bagian ketiga dari epistemologi.[54]

Kebenaran dalam ilmu ushul fiqh diuji melalui kaidah bahasa Arab, koherensi logis, dan korespondensi empiris. Pentingnya kaidah bahasa Arab dalam uji kebenaran dalam ilmu ushul fiqh sudah banyak ditulis oleh para ulama' terdahulu. Untuk pentignya penalaran logis dan korespondensi empiris, Syahrûr meniscayakan dipergunakannya teori koherensi dan korespondensi dalam mengungkap kebenaran. Bagi Syahrûr, sebuah penalaran *ushûl* baru dianggap benar apabila ia sesuai dengan asas rasionalitas.[55] Selain itu, untuk penalaran yang melibatkan realitas empiris, sebuah penalaran ushul fiqh baru dianggap benar apabila ia dapat dipastikan cocok dengan realitas kealaman dan kemanusiaan.[56] Disinilah tampak sekali bahwa Syahrûr sangat menjunjung tinggi objektivitas sebagaimana yang dipahami oleh ilmu-ilmu alam. Baginya, penggunaan statistik dan sensus dalam ilmu ushul fiqh adalah sebuah keniscayaan.

C. Signifikansi

Aplikasi paradigma kesatuan ilmu terhadap ilmu ushul fiqh penting dilakukan karena beberapa alasan:

1. Wabah literalisme

Alasan terpenting perlunya aplikasi paradigma kesatuan ilmu pada ilmu ushul fiqh adalah terlalu dominannya paradigma literalisme dan terabaikannya paradigma *maqâshid* dalam ilmu ushul fiqh. Upaya-upaya yang dilakukan Asy-Syathibi belum men-

---

[54] Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat.*, 187-8.

[55] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 583.

[56] Syahrûr, *Nahw Ushûl Jadîdah.*, 56.

dapatkan respons yang memadai dari pemerhati ilmu ini. Dalam konteks masyarakat Indonesia kontemporer, keadaan ini telah memberikan dampak yang membahayakan. *Pertama,* munculnya kecenderungan literalisme di masyarakat muslim Indonesia kontemporer. Kecenderungan ini semakin lama semakin parah hingga membahayakan sendi-sendi kehidupan berbangsa dan bernegara. Bahaya paling nyata dari literalisme adalah mendorong penggunanya untuk melepaskan ajaran Islam dari inti ajaran yang luhur guna sekedar memegang kulit ajaran yang ahistoris, sempit, dan hitam-putih. Harga termahal bila literalisme ini tidak dibendung adalah tercabiknya toleransi antar warga negara dan terancamnya kehidupan yang aman-damai. Literalisme adalah sebuah cara memahami sumber tertulis atau lisan secara apa adanya tanpa memperhatikan situasi dan kondisi yang melatarbelakangi munculnya tulisan atau pernyataan itu. Literalisme menghasilkan pemahaman yang kaku dan tertutup. Suatu masyarakat atau kelompok akan cenderung tertutup dan memandang orang lain salah bila dihinggapi literalisme. Itulah makanya, literalisme mengancam harmoni kehidupan bermasyarakat, termasuk kerukunan umat beragama.

Literalisme mengancam kerukunan hidup beragama bila para pemeluknya menggunakannya untuk memahami kitab sucinya. Mengapa? Semua kitab suci turun dalam situasi kesejarahan tertentu. Bila situasi kesejarahan ini diabaikan, beberapa teks dalam kitab suci akan berubah menjadi senjata yang tak bertuan. Para pembaca tekslah yang kemudian akan menjadi tuannya. Bila tuannya kebetulan berhati baik, maka teks itu akan berguna bagi kehidupan bersama. Sebaliknya, bila tuannya berhati kurang baik, atau bahkan jahat, maka teks itu akan bisa menjadi jahat.

Terdapat beberapa contoh pemahaman literal atas teks suci yang dilakukan oleh beberapa orang. Pemahamannya sungguh dipengaruhi oleh suasana batin yang penuh kebencian, baik dilakukan oleh outsider muslim maupun insider muslim. Dari kalangan

outsider diantaranya Geert Wilders dengan Film Fitna-nya, Salman Rushdi dengan buku *Ayat-ayat Setan*-nya, Kurt Westergaard dengan kartun Nabi Muhammad-nya. Sementara dari kalangan insider muslim diantaranya Komando Jihad, Hizb at-Tahrir, Jamaat al-Muslimin.[57] Di Indonesia, menurut Merlyna Lim, pemahaman literal semacam ini dimiliki oleh Laskar Jihad, FPI, dan Laskar Mujahidin Indonesia.[58] Pemahaman literal yang hitam putih bisa mengancam kerukunan umat beragama.

Terdapat beberapa cara bagaimana literalisme mengancam kerukunan umat. (1). Literalisme membentuk model pemahaman sempit atas teks al-Qur'an dan Sunah. Pemahaman Islam diperoleh dengan cara menggali makna yang terkandung dalam al-Qur'an dan Sunnah yang dilakukan oleh para ahli. Namun, sejak institusi keulamaan berkurang otoritasnya di hadapan umat, tugas penggalian makna ini dilakukan oleh hampir semua orang tanpa mempedulikan persyaratan tertentu. Bisa ditebak, bila orang-orang tanpa keahlian ini menggali langsung kandungan al-Quran dan Sunnah yang diperoleh hanyalah makna literal yang dangkal. Anehnya, makna literal ini semakin banyak digemari karena simpel, mudah dipahami, tanpa membutuhkan intelektualitas tinggi, dan mudah dirujuk indikator tekstualnya dalam al-Quran dan Sunnah. Selain itu, mudah dikenalinya kriteria benar salah, yakni ada tidaknya referensi tekstual membuat para penganutnya merasa nyaman secara psikis, tanpa memedulikan watak alami literalisme, yakni kekakuan dan kesempitan pemahaman.

Kekakuan dan kesempitan pemahaman menjadikan penganut literalisme sulit menerima cara pandang orang lain. Penganut literalisme bagai kuda dan kacamatanya. Bila seekor kuda telah di-

---

[57] Khaled Abou el-Fadhl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam*: Puritanisme versus Pluralisme, terj. Heru Prasetia (Bandung: Arasy, 2003), 20.

[58] Merlyna Lim, Islamic Radicalism and Anti Americanism in Indonesia: The Role of the Internet (Washington: The East-West Center, 2005), 2.

pakaikan kacamata khasnya, maka kuda itu tak mampu lagi melihat sisi kiri dan sisi kanan apalagi sisi belakang. Ia hanya melihat sisi depan. Betapa malangnya si kuda. Ia tidak lagi mampu melihat indahnya pepohonan di tepi jalan atau kuda betina yang cantik di pinggiran jalan. Sungguh beruntung bila jalan yang disorongkan kepadanya adalah jalan menuju tempat yang indah. Sebaliknya, sungguh malangnya ia, bila jalan yang disodorkan itu adalah jalan menuju jurang. Maka dari itu, kuda yang demikian membutuhkan kacamata yang tidak membelenggunya. Kacamata yang tidak membelenggu itu adalah pemahaman kontekstual.

(2). Pemahaman sempit membentuk sikap orang/kelompok/masyarakat menjadi intoleran. Bila masyarakat awam dimasuki oleh literalisme maka yang terjadi ibarat gelas kosong yang diisi air kopi. Gelas itu akan tak tampak lagi warna aslinya kecuali warna hitam. Bila orang awam dimasuki literalisme, maka ia akan kehilangan watak dasarnya sebagai manusia makhluk sosial. Watak suka bergaul menjadi hilang tinggal watak suka menutup diri. Ia kemudian hanya bergaul dengan kelompoknya yang sepaham. Bila literalisme menjangkiti Bangsa Indonesia, maka watak asli bangsa menjadi terkikis. Bangsa yang semula ramah menjadi bengis. Bangsa yang dulu penuh kerukunan menjadi penuh kebencian. Bangsa yang semula cinta damai menjadi suka bertikai. Inilah yang terlihat akhir-akhir ini di bumi Indonesia.

Sebagian muslim Indonesia telah tergiur dengan rayuan literalisme melalui berbagai wadahnya. Saya tidak akan menuduh kelompok mana yang mengusung paham literalisme Islam di Indonesia kontemporer. Saya hanya akan memberikan ciri-cirinya saja. Mereka yang bisa dimasukkan dalam kelompok literalisme adalah mereka yang merasa cukup dengan pemahaman harfiah al-Qur'an dan Sunah serta mengabaikan warisan intelektual keislaman dalam sejarah. Bila dalam ilmu hukum dikenal dengan istilah jurisprudensi, yakni keputusan hakim pada masa lalu yang digunakan un-

tuk memutuskan perkara masa kini yang mirip, maka kelompok literalisme tidak mengakui istilah jurisprudensi. Permasalahan hari ini cukup diselesaikan dengan mengacu pada referensi tekstual al-Quran dan Sunnah.

Mengacu referensi tekstual di bumi Indonesia yang plural akan mengalami banyak benturan. Mengapa? Indonesia sejak dahulu kala dihuni oleh banyak suku bangsa dan agama. Literalisme mengingkari kesejarahan Indonesia yang kaya dengan keberagaman. Literalisme memang memiliki watak untuk mengusung keseragaman, utamanya keseragaman dalam pemahaman. Itulah makanya, penganut literalisme sulit mempraktikkan toleransi. Sebaliknya literalisme akan menyuburkan intolerasi.

(3). Sikap intoleran memicu permusuhan. Toleransi bagi Indonesia yang penuh dengan keragaman merupakan sebuah keniscayaan. Watak dasar orang Indonesia adalah menghormati orang lain. Alat untuk memiliki watak itu bernama *rasa*. Orang Indonesia yang tulen akan memadukan antara tuntutan akal dan panggilan rasa secara seimbang. Itulah makanya, orang Indonesia memiliki kebiasaan untuk merasakan sesuatu yang dirasakan oleh orang lain. Penelitian saya menyimpulkan bahwa rasa yang dimaksud dalam falsafah Indonesia adalah rasa-hati-nurani, yaitu sebuah rasa kejiwaan yang dibimbing oleh ajaran ketuhanan.[59] Maka, literalisme akan menghilangkan watak dasar manusia Indonesia yang penuh dengan *rasa* atau empati. Bila *rasa* sudah mati, maka akan hilang sikap menghormati orang lain (toleransi). Bagi masyarakat Indonesia yang penuh keragaman, toleransi amatlah penting. Bila toleransi telah hilang, maka ikatan perekat antar suku akan menjadi renggang. Bila ikatan perekat tiada, maka permusuhan akan merajalela.

---

[59] Muhyar Fanani, *Epistemologi Budi sebagai Epistemologi Khas Bangsa Indonesia*, laporan penelitian IAIN Walisongo, 2012.

(4). Sikap permusuhan merusak kerukunan. Kasus bentrok horisontal di Lampung, Sampang, dan Papua dalam tahun 2012 menunjukkan sikap permusuhan telah mengoyak kerukunan antar warga. Literalisme menyumbangkan bentrok itu dengan amat nyata. Literalisme terhadap berita penyerangan sekelompok orang terhadap beberapa orang bagian dari kelompok lain telah membuat banyak rumah terbakar di Lampung dan suku-suku saling bertempur di Papua. Literalisme telah merayu mereka untuk tidak melakukan *tabâyun* , mencari duduk permasalahan yang sebenarnya. Literalisme masyarakat Sampang atas berita kesesatan kelompok Syiah di Sampang, telah membuat sekelompok masyarakat menyerang kelompok Syiah dan membakar rumah mereka. Sungguh literalisme telah menimbulkan permusuhan yang mengoyak kerukunan hidup masyarakat Indonesia.

Masyarakat Indonesia sudah semestinya mewaspadai literalisme baik terhadap berita dari kitab suci maupun terhadap berita dari luar kitab suci, khususnya masyarakat. Terhadap al-Qur'an, misalnya, banyak dijumpai teori yang menekankan pentingnya menimbang sesuatu berdasarkan duduk permasalahannya. Ilmu ushul fiqh mengajarkan *al-'ibratu bikhusûs as-sabab la bi 'umûm al-lafzh* ([Mencerna] ungkapan itu berdasarkan sebabnya yang khusus bukan berdasarkan lafazhnya yang umum). Bila literalisme harus dianut, maka ilmu ushul fiqh mengajarkan literalisme hanya dibatasi dalam teks-teks yang menyangkut ibadah *mahdlah,* yaitu ibadah yang sudah ditentukan tatacara dan bentuknya oleh al-Quran dan Sunah. Sebaliknya, dalam hal selain ibadah *mahdlah* apalagi muamalah, literalisme tidak dibenarkan untuk digunakan. Alasannya tiada lain adalah agar menyangkut hubungan sesama manusia, seseorang tidak menggunakan ayat-ayat Al-Quran dan teks Sunnah sebagai pembenar bagi segala tindakannya. Kekhawatiran ini tidak berlaku bagi ayat-ayat yang mneyangkut ibadah *mahdlah,* karena ayat-ayat itu telah menentukan tatacara menjalankannya. Disamping itu, ayat-ayat itu hanya mengatur hubungan manusia terhadap

Allah dan tidak mengatur manusia dengan manusia lain. Singkatnya, untuk ayat-ayat non ibadah *mahdlah*, manusia memang harus waspada pada literalisme yang bisa menjadi senjata yang mematikan bila jatuh pada orang yang berwatak jahat.

Untuk menghindarkan sifat jahat saat membaca kitab suci, maka Abu Ishaq asy-Syathibi (w. 1388) mengusulkan pentingnya *al-istiqra' al-ma'nawî* (*thematic induction*).[60] *Al-istiqra' al-ma'nawî* adalah cara memahami ayat-ayat dalam kitab suci yang tidak semata-mata berpijak pada pemahaman literal suatu ayat tetapi dipadukan dengan semangat umum dari ayat-ayat yang setema. Dengan *al-istiqra' al-ma'nawî,* pemahaman atas suatu ayat tidak disandera oleh indikasi lahiriah tetapi dipandu oleh makna batin dari semua ayat yang membicarakan topik yang sama. Kekhawatiran asy-Syathibi ini cukup beralasan, mengingat leteralisme ternyata menjadi bahaya laten sepanjang sejarah umat Islam. Literalisme akan menjadikan pemahaman suatu ayat terlepas dari jiwa syariat. Contoh-contoh pemahaman literalisme terhadap ayat al-Quran dapat dijumpai dalam film, statemen, dan ceramah tokoh-tokoh agama yang terpublikasi melalui media internet terutama youtube.

2. Kebuntuan dialogis

Persoalan mendasar dalam ilmu ushul fuqh saat ini adalah kebuntuan dialogis antara ilmu-ilmu terkait dengan ilmu ushul fiqh. Akibatnya, banyak persoalan ushul fiqh yang mestinya diselesaikan dengan melibatkan ilmu lain belum bisa dicarikan jalan keluar. Persoalan seperti rukyatul hilal yang sering menjadi perdebatan saat awal Ramadhan dan awal idul fitri merupakan contoh gagalnya dialog yang saling menyumbang antara ilmu astronomi dan ilmu ushul fiqh terutama metode memahami hadits *shûmû*

[60] Abu Ishaq asy-Syathibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl asy-Syarî'ah*, edisi Abdullah Daraz (Mesir: Dar al-Fikr, t.t.

liru'yatihi wa afthirû liru'yatihi (Berpuasalah kalian setelah melihat hilal dan berhentilah puasa setelah melihat hilal baru).

Berbeda dengan hukum lain, hukum Islam memiliki dua sifat khusus. Di satu sisi, sebagai hukum Tuhan, ia bersifat kokoh dan tidak mudah larut dengan perkembangan zaman, sementara di sisi lain, ia bersifat fleksibel dan menerima tuntutan perkembangan sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi.[61] Dengan begitu hukum Islam tidak kehilangan jati dirinya ketika mengikuti perubahan sosial masyarakat.

Sebagai hukum Tuhan, hukum Islam selalu bersumber pada wahyu. Akan tetapi, wahyu memiliki jumlah yang terbatas, sementara perubahan sosial masyarakat tak pernah ada batasnya.[62] Di sinilah ijtihad berfungsi untuk menjembatani antara wahyu dan realitas masyarakat, agar tidak terjadi kesenjangan.[63] Idealnya, realitas harus selalu bersambung dan tunduk pada wahyu dan wahyu pun tidak boleh asing dari realitas.

Bila dilihat sejarah, mayoritas ayat-ayat hukum --walaupun tidak semuanya -- turun kepada rasul di Madinah dan rasul tinggal di Madinah selama 10 tahun saja. Oleh karena itu, sangat masuk akal bila Syahrûr bertanya, "Apakah waktu 10 tahun di Madinah ini cukup untuk merealisasikan semua kemungkinan dari semua ayat-ayat hukum pada dataran realitas kehidupan?"[64] Jawabannya sudah pasti tidak. Oleh karena itu, Syahrûr kemudian berpendapat

---

[61] Muhyar Fanani, "Satu Lagi Ide Pembaharuan Hukum Islam: Telaah Kritis atas Metodologi an-Naim (Sudan)", dalam *Jurnal Mukaddimah*, no. 7 th. V(1999), 109.

[62] Asy-Syahrastânî, *al-Milal wa an-Nihhal* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 200; Bandingkan dengan Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl Karya al-Ghazâlî (450-505/1058-1111),* (Disertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000), 4.

[63] Yûsuf al-Qardlâwî, *Syarî'ah al-Islâm Shâlihah li at Thatbîq fî Kulli Zamân wa Makân* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), 76; Asy-Syahrastânî, *al-Milal wa an-Nihhal*., 200.

[64] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 63-4.

bahwa mengingat Muhammad adalah nabi dan rasul terakhir dan ia datang untuk semua penduduk bumi hingga terjadinya hari kiamat, serta mengingat tak ada *risâlah* lagi sesudahnya, maka realisasi ayat-ayat hukum pada realitas kehidupan merupakan problem yang harus dicarikan jawabannya oleh setiap generasi. [65]

Dalam rangka membuka pintu ijtihad selebar-lebarnya, hal yang paling awal dilakukan Syahrûr adalah menemukan keistimewaan syariat Muhammad. Menurutnya, syariat Muhammad berbeda dengan syariat Musa atau Isa. Karakteristik khusus *risâlah* yang dibawa Muhammad adalah sifatnya yang *hudûdî,* bukan *'aynî*.[66] Dengan demikian, *risâlah* itu berisi hukum-hukum yang *hanîf* yang mampu berinteraksi dengan tuntutan situasi dan kondisi yang bersifat lokal-temporal-spasial.[67] Karena bersifat *hudûdî* dan *hanîf,* maka fenomena irelevansi yang dialami hukum Islam dewasa ini, menurut Syahrûr, sebenarnya merupakan fenomena yang tidak normal dan sebuah dekadensi yang diakibatkan oleh lemahnya perangkat metodologis hukum Islam.[68] Wacana tertutupnya pintu ijtihad, menurut Syahrûr tiada lain adalah tertutupnya peluang ijtihad dalam bingkai pengetahuan abad ke-2 dan ke-3 H. Artinya, manusia sekarang sudah tidak mungkin berijtihad dengan menggunakan bingkai pengetahuan masa lalu itu. Oleh karena itu, Syahrûr berkata, "Kita tidak mungkin melakukan ijtihad kecuali bila kita sudah melewati bingkai pengetahuan lama dan kembali membaca *at-Tanzîl* berdasar pada dasar pengetahuan sekarang serta berpegang pada ushul fiqh baru Islam."[69] Buntunya ijtihad bila dilakukan dalam kerangka pengetahuan masa lalu ini juga disetujui oleh al-

---

[65] *Ibid.,* 63-4.

[66] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 478-9; Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 21, 143, 207.

[67] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 580.

[68] *Ibid.,* 479, 579.

[69] Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah.,* 218.

Jâbirî, salah seorang intelektual Maroko yang produktif. Al-Jâbirî menulis:

> "…masalah-masalah khusus di masa lalu, meskipun mirip dan sejenis, sifatnya terbatas atau memungkinkan untuk dibatasi, teks-teks syariat (al-Qur'an dan sunah) juga terbatas, dan demikian pula ijtihad memahami kata-kata dan batas-batas petunjuk dari teks-teks itu…, akhirnya mau tidak mau akan sampai pada titik dimana tak ada lagi yang tersisa, dan kemudian akibat yang sudah pasti adalah "tertutupnya" pintu ijtihad, bukan "ditutup" [dengan sengaja] seperti yang dikatakan orang….Dengan demikian, pintu ijtihad dengan sendirinya tertutup ketika di sana tidak ada lagi tersisa ijtihad dalam kerangka peradaban di mana kaum Muslim hidup di dalamnya. Ketika semua masalah yang dilontarkan dan yang mungkin di dalam kerangka peradaban yang sama telah tuntas diliput, dan ketika pemanfaatan segala kemungkinan yang disediakan oleh teks dalam arti hubungan kata dengan makna telah sempurna, dan kasus-kasus terdahulu yang bisa dijadikan sandaran analogi telah habis…, maka mau tidak mau pintu ijtihad dengan sendirinya tertutup dan orang-orangpun berbelok kepada taklid…"[70]

Pendek kata, Syahrûr berpandangan bahwa fenomena irelevansi yang dialami hukum Islam, sesungguhnya merupakan akibat dari rendahnya kreativitas manusia sekarang dalam memahami ayat-ayat hukum yang merupakan konsekuensi logis dari absennya perangkat metodologis baru bagi hukum Islam. Fenomena tiadanya teori-teori baru dalam ijtihad ini juga diakui oleh Kassim Ahmad, seorang intelektual Malaysia. Senada dengan Syahrûr, Kassim Ahmad berkesimpulan bahwa belum adanya teori-teori baru ijtihad itu telah menimbulkan sebuah stagnasi pemikiran di tubuh umat Islam. Walaupun sejak abad ke-19 dan 20 sudah ada upaya reformasi ijtihad, namun belum mendalam dan belum mampu menjawab

[70] Al-Jâbirî, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah,* terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 152-3.

tantangan abad ke-21.[71] Senada dengan Kassim, Syahrûr mengibaratkan fenomena ini dengan fenomena kemajuan pengetahuan manusia. Menurutnya, kemajuan pengetahuan manusia diperoleh dengan dua cara: (a). Memunculkan konsep baru (*new concepts*) yang bersifat filosofis seperti yang dilakukan oleh Copernicus dengan teori heliosentris, Louis Pasteur dengan teori Mikroba, Isaac Newton dengan teori gravitasi dan dunia mekanik, Charles Darwin dengan teori evolusi, dan Albert Einstein dengan teori relativitas umum dan khusus. (b). Memunculkan perangkat baru (*new tools*) seperti dihasilkannya teleskop oleh Galileo, munculnya berbagai penemuan komputer dan berbagai kemajuan di bidang Matematika. Selama lima ratus tahun terakhir, kemajuan bidang kedua jauh lebih banyak bila dibanding dengan kemajuan bidang pertama yang hanya dalam hitungan jari jumlahnya. Namun demikian, walaupun kemajuan di bidang pertama sangat sedikit, ia mampu membawa perubahan yang dahsyat bagi kemajuan ilmiah manusia modern. Ini menunjukkan betapa pentingnya menghasilkan konsepsi-konsepsi baru dalam dunia ilmu pengetahuan.[72]

Berangkat dari fenomena ini, Syahrûr yakin bahwa untuk memajukan hukum Islam, umat Islam harus melahirkan metodologi baru. Menurut Syahrûr, selama ini umat Islam belum memiliki konsepsi baru dalam memahami ayat-ayat hukum. Dengan demikian, wajar saja bila fenomena irelevansi merupakan krisis akut yang dialami hukum Islam di era modern. Untuk itu, Syahrûr memberikan konsepsi baru dalam ijtihad yang diharapkan akan mampu mengatasi problem irelevansi tersebut sehingga mampu mewujudkan hukum Islam modern yang ***ḥanîf*** dan mampu berinteraksi dengan situasi dan kondisi lokal, temporal, dan spasial.

---

[71] Kassim Ahmad, "Contemporary Ijtihad", dalam Internet Website: http://www//19.0rg, diakses tanggal 15 Februari 2001.

[72] Syahrûr, *Naḥw Ushûl*., 119-0.

Dalam pandangan Syahrûr, ijtihad adalah upaya kolektif untuk memahami ayat-ayat hukum sehingga terkuak batas-batas *(hudûd)* Allah dengan menggunakan sistem pengetahuan modern dan kemudian membentuk perundang-undangan dalam cakupan batas-batas *(hudûd)* Allah itu melalui lembaga perwakilan nasional.[73] Inilah definisi ijtihad yang dapat penulis pahami dari tulisan-tulisan Syahrûr. Definisi ini, tidak pernah secara eksplisit ditulis oleh Syahrûr dalam karya-karyanya, tapi dari cara dia memandang *al-Kitâb*, sunah nabi, qiyas, *mashlahah mursalah*, dan *'urf*, dapatlah penulis simpulkan bahwa ijtihad bagi Syahrûr memiliki dua level, yakni memahami ayat-ayat hukum dalam rangka menguak *hudûd* Allah dan level membentuk perundang-undangan dalam cakupan batas-batas (*hudûd*) Allah melalui lembaga perwakilan nasional. Menurut Syahrûr, ijtihad dalam cakupan *hudûd* merupakan dasar tasyri' Islam dan manusia dalam menjalankan ijtihadnya tidak boleh melanggar *hudûd* Allah.[74]

Menurut Syahrûr, dalam praktiknya, ijtihad tidak pernah menyentuh pada hal-hal yang diharamkan oleh Allah, tapi hanya menyentuh pada hal-hal yang dihalalkan oleh Allah.[75] Hal ini terjadi karena persoalan yang diharamkan Allah jumlahnya sudah jelas, yakni sebanyak 12 buah[76] dan sudah bersifat absolut-*'ayni-muhad-*

---

[73] *Ibid.,* 55-6, 60, 193, 207-8, 214; Syahrûr, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam internet Website, http: //www.quran.org/shahroor.htm, diakses tanggal 22 April 2002.

[74] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 473.

[75] Syahrûr, "Reading the Religious Text: A New Approach", dalam internet website: http://www.islam21.net/pages/keyissues/key1-7.htm, diakses tanggal 21 April 2001.

[76] Yaitu: (1) Syirik pada Allah. (2) Durhaka pada kedua orang tua. (3) Membunuh anak. (4) Berbuata keji (zina, homo, lesbi). (5) Membunuh. (6) Jahat pada anak yatim. (7) Curang dalam timbangan. (8) Bohong dalam perkataan dan perbuatan walupun terhadap sanak kerabat. (9) Menyalahi janji terutama janji terhadap Allah. (10) Menikahi muhrim. (11) Memakan riba. (12) Makan bangkai, darah, dan babi. Lihat: Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 133- 6.

dad (absolut-konkrit-definitif), sehingga sudah memungkinkan bagi setiap manusia untuk menjalankannya. Ini berbeda dengan persoalan halal yang tidak mungkin dilaksanakan kecuali dilakukan pembatasan-pembatasan terhadapnya. Misalnya, kehalalan bepergian tidak akan terlaksana kecuali dibentuk peraturan tentang lalulintas. Kehalalan ekspor-impor tidak akan terlaksana kecuali dibentuk peraturan tentang bea-cukai. Kehalalan membangun rumah tidak akan terlaksana kecuali dibentuk peraturan tentang tata kota. Kehalalan mempelajari berbagai disiplin ilmu di Perguruan Tinggi tidak akan terlaksana kecuali dibentuk peraturan universitas.[77] Oleh karena itu, bagi Syahrûr, kedua belas keharaman itu tidak membutuhkan ijtihad. Bahkan ia juga tidak memerlukan lagi ijma' ataupun qiyas.[78]

Menurut Syahrûr, sehebat apapun tingkat akurasi ijtihad itu, kualitasnya hanyalah nisbi belaka, karena ia hanyalah upaya yang bersifat lokal, temporal, dan spasial. Oleh karena itu, Syahrûr melihat bahwa ijtihad manusia, termasuk ijtihad Nabi Muhammad, bukan menghalalkan atau mengharamkan sesuatu, tapi hanya membolehkan, menegaskan, mencegah, atau melarang apa yang dihalalkan oleh Allah sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi tertentu. Perbedaan antara halal dan haram di satu sisi dengan membolehkan, menegaskan, mencegah, atau melarang sesuatu, menurut Syahrûr sangat penting, karena halal dan haram adalah hak prerogatif Allah dan oleh karena itu bersifat absolut, sementara membolehkan, menegaskan, mencegah, atau melarang sesuatu, selain menjadi hak Allah, ia juga menjadi hak para pemimpin dan manusia seluruhnya.[79]

---

[77] *Ibid.,* 149-0.

[78] *Ibid.,* 193.

[79] *Ibid.,* 193; Syahrûr, "Reading the Religious Text: A New Approach", dalam internet website: http://www.islam21.net/pages/keyissues/key1-7.htm, diakses tanggal 21 April 2001.

Adanya relativitas dalam kebenaran ijtihad sebagaimana diungkapkan Syahrûr di atas, juga diakui oleh al-Jâbirî. Al-Jâbirî menulis:

> "…penerapan syariat ilahiyah dari sisi manusia terhadap manusia …tidak mungkin kecuali bersifat relatif, dan relativitas inilah yang memberikan makna bagi kehidupan Islam, sebab seandainya kesempurnaan telah digapai, niscaya tak ada lagi makna bagi kehidupan dan berbagai aturan…Dengan demikian, relativitaslah yang menandai penerapan syariat sepanjang masa, dan ini terjadi sejak lahirnya Islam…"[80]

Dari definisi ijtihad di atas, maka dapat dipahami bahwa ujung akhir dari ijtihad, dalam perspektif Syahrûr adalah dapat diaplikasikannya ayat-ayat hukum ke dalam realitas kehidupan. Ujung akhir inilah yang digarisbawahi Wael B. Hallaq, sehingga dia menyimpulkan bahwa Syahrûr secara tegas membedakan antara ijtihad dan penafsiran. Penafsiran melibatkan perubahan makna dari perkataan yang ambigu dan oleh karena itu penafsiran menciptakan dua atau lebih pemahaman yang berbeda atas bahasa yang sama. Sementara ijtihad tidak melibatkan penafsiran dalam arti literernya yang kaku. Ijtihad adalah sebuah proses yang mana bahasa hukum dipergunakan untuk menghasilkan akibat hukum tertentu agar sesuai dengan tempat dan waktu tertentu.[81]

Syahrûr berkeyakinan, bahwa definisi baru ijtihad yang diungkapkannya itu telah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad. Oleh karena itu, nabi adalah orang yang pertama kali melakukan ijtihad. Dalam ijtihadnya, nabi menerapkan *risâlah* sesuai dengan situasi lokal dan zamannya, semenanjung Arabia abad ke-7 M. Ijtihad nabi merupakan probabilitas pertama untuk menerapkan *risâlah*

---

[80] Al-Jâbirî, *Agama, Negara dan Penerapan Syariat.,* 185-6.

[81] Hallaq, *A History.,* 247.

dan bukan kemungkinan yang terakhir.[82] Sebagaimana nabi, manusia sekarang dapat melakukan ijtihad-ijtihad baru sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapinya. Syahrûr beranggapan bahwa dalam melakukan ijtihad, manusia sekarang tidak perlu meminjam "kaca mata" orang lain --termasuk "kaca mata" orang-orang terdahulu-- untuk melihat realitasnya sendiri atau untuk memecahkan permasalahannya sendiri, tapi harus menggunakan "kaca mata", sistem pengetahuan, dan metode pengetahuannya sendiri.[83] Syahrûr berkeyakinan, bahwa hanya dengan cara pandang baru ijtihad seperti inilah krisis hukum Islam akan dapat diatasi.[84]

Bila dibandingkan dengan konsepsi ijtihad para pakar ushul fiqh klasik, konsepsi ijtihad Syahrûr memiliki lima perbedaan pokok. *Pertama,* konsepsi ijtihad Syahrûr memposisikan ijtihad pada posisi yang sangat vital bagi hukum Islam modern. Bahkan Syahrûr memandang bahwa substansi hukum Islam modern adalah ijtihad bukan teks (*nash*).[85] Hal ini karena Syahrûr menjadikan ijtihad sebagai konsep kunci bagi berjalan atau tidaknya hukum Islam di dunia modern. Oleh karena itu, bagi Syahrûr, kebenaran ijtihad diukur dengan sejauh mana ia memiliki relevansi dengan realitas yang sesungguhnya. Suatu ijtihad baru dipandang sahih bila ia menjawab realitas objektif pada penggal waktu sejarah tertentu. Ini terjadi, karena ijtihad, selain sebagai apaya mengaplikasikan teks (*nash*) ke dalam realitas, ia juga merupakan sebuah proses pemahaman terhadap teks. Suatu pemahaman atas teks literal baru dianggap benar bila pemahaman itu relevan dengan realitas yang ada pada zaman dan sejarah di mana pembaca melakukan pembacaan.[86] De-

---

[82] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 112, 213.

[83] Syahrûr, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam internet Website, http: //www.quran.org/shahroor.htm, diakses tanggal 22 April 2002.

[84] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 56.

[85] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 473.

[86] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 56.

ngan demikian, menurut Syahrûr, keabsahan ijtihad tidak bisa diukur hanya berdasarkan logika, karena kesimpulan logika kadang benar kadang salah. Begitu pula dengan kaidah bahasa juga tidak mencukupi untuk dijadikan standar kebenaran ijtihad. Karena kadang orang bisa mengurai bahasa *at-Tanzîl*, tapi pemahamannya tidak sesuai dengan realitas.[87] Begitu pentingnya ijtihad dalam hukum Islam modern, maka Syahrûr berpendapat bahwa ijtihad tidak boleh meninggalkan sistem pengetahuan modern.[88]

Kedua, konsepsi ijtihad Syahrûr tidak sampai pada tahapan menghalalkan atau mengharamkan, karena menghalalkan atau mengharamkan sesuatu adalah hak prerogatif Allah. Penghalalan dan pengharaman adalah sesuatu yang absolut, yang tidak bisa diganggu gugat. Manusia tidak akan mampu menghasilkan sesuatu yang absolut. Oleh karena itu, ijtihad manusia hanya mampu membolehkan, menegaskan, melarang, dan mencegah sesuatu yang telah dihalalkan oleh Allah sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi.[89] Syahrûr menulis:

> "…dengan melihat al-Qur'an, kita dapat mengetahui bahwa terdapat dua ketentuan bagi haram. Allah hanya menentukan haram. Ini karena haram memiliki dua implikasi; pertama, haram itu tuntas (*exhaustive*); kedua, ia eternal. Melakukan pembunuhan adalah perbuatan yang dilarang di Mekkah, Boston, China, abad ke-7, dan juga abad ke-20. Inilah haram dan tak ada orang yang mampu membuatnya halal, karena ia mutlak. Ajaran nabi meliputi persoalan yang dilarang dan tidak dilarang dalam wilayah halal. Tapi, ia tak menyentuh dalam wilayah haram. Wilayah halal adalah segala sesuatu kecuali apa yang ditentukan sebagai haram. Oleh karena itu, hukum Islam membantu untuk mengatur kehidupan

[87] *Ibid.,* 57.

[88] *Ibid.,* 55-6.

[89] *Ibid.,* 193.

sehari-hari. Parlemen memiliki tugas yang sama dalam mengatur wilayah halal."[90]

Dengan demikian, penetapan hukum, ekonomi dan politik, misalnya, tiada lain hanyalah melakukan pembatasan --dengan membuat peraturan dan perundangan-- atas hal yang halal --bukan atas hal yang haram--, sesuai dengan tuntutan kemaslahatan manusia.[91] Ijtihad tidak perlu lagi masuk dalam wilayah yang diharamkan, karena menurut Syahrûr, persoalan yang diharamkan yang jumlahnya 12 buah itu walaupun bersifat absolut sebagaimana persoalan halal, tapi ke-absolut-annya sudah bersifat *'aynî muhaddad* (konkrit-definitif) yang sudah memungkinkan bagi setiap manusia untuk menjalankannya dalam masyarakat. Ini berbeda dengan keabsolut-an persoalan halal yang tidak mungkin dilaksanakan kecuali dilakukan pembatasan-pembatasan terhadapnya. Kedua belas keharaman itu, tambah Syahrûr, telah terbukti merupakan titik temu antara semua agama samawi, sehingga ia amat membantu dalam mengeluarkan wacana Islam modern dari *scope* lokal menuju *scope* internasional, sebagai rahmat bagi seluruh alam.[92]

Ketiga, konsepsi ijtihad Syahrûr meniscayakan dipergunakannya segala prestasi ilmiah dan semua sistem pengetahuan modern.[93] Bahkan Syahrûr berpandangan bahwa ijtihad harus berpedoman pada bukti-bukti material statistik yang dengan akurat mampu menunjukkan sebuah kemaslahatan dan kemudahan bagi masyarakat manusia. Ijtihad tidak boleh hanya berdasarkan prasangka, perasaan, atau *feeling* semata.[94] Dengan demikian, keterlibatan para pakar ilmu-ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu sosial

---

[90] Syahrûr, "Reading the Religious Text: A New Approach", dalam internet website: http://www.islam21.net/pages/keyissues/key1-7.htm, diakses tanggal 21 April 2001.

[91] Syahrûr, *Nahw Ushûl.,* 214, 208, 151.

[92] *Ibid.,* 193,

[93] *Ibid.,* 55-6.

[94] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 459.

humaniora sangat dibutuhkan. Sementara konsepsi ijtihad para pakar ushul fiqh klasik belum menganggap pentingnya hal ini, sehingga ijtihad menjadi monopoli fuqaha' saja, seperti tercermin dalam syarat-syarat seorang mujtahid yang berupa penguasaan bahasa Arab, penguasaan al-Qur'an dan segala perangkat keilmuannya, penguasaan sunah, penguasaan ijma' dan ikhtilaf, penguasaan qiyas, penguasaan *maqâshid al-a<u>h</u>kâm*, memiliki daya pemahaman yang baik, dan memiliki niat serta akidah yang baik.[95] Sementara konsepsi ijtihad Sya<u>h</u>rûr, memandang bahwa ijtihad tidak lagi dilaksanakan oleh fuqaha' tapi oleh para ilmuwan dari segala disiplin ilmu yang tergabung dalam sebuah komisi konsultatif yang mengiringi lembaga perwakilan, karena dalam konsep ijtihad Sya<u>h</u>rûr peran lembaga fatwa telah digantikan oleh *polling* legislatif dan par-

---

[95] Hasan Hanafî, *Mawsû'ah al-<u>H</u>adlârah al-'Arabiyyah al-Islâmiyyah*, cet.1 (Aman: Dâr al-Fâris li an-Nasyr wa at-Tawzî', 1995) II: 52; M. Hasan Haytû, *al-Ijtihâd wa Thabaqât Mujtahidi asy-Syâfi'iyyah* (Beirut: Muassasah ar-*Risâlah*, 1988), 17-31; al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ.*, 478; Asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, edisi: M. <u>H</u>asanayn Makhlûf, (ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.) VI: 56-62; Asy-Syahrastânî, *al-Milal wa an-Ni<u>h</u><u>h</u>al*., 200-1; Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (ttp.: Dâr al-Fikr al-Arabî, t.t.), 380-9; al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl,* editor: M. Mushthafâ Abû al-'Ilâ (ttp.: Maktabah al-Jundî, 1970), 478-481; Dengan bahasa yang agak lain, asy-Syâthibî lebih menekankan pentingnya kemampuan seorang mujtahid dalam menangkap *maqâshid asy-syarî'ah* sebagai syarat yang tidak boleh ditinggalkan. Sebab inilah yang menjadi tujuan pokok syariat. Sedangkan syarat-syarat lain yang mengacu pada kemampuan dalam menyimpulkan hukum dari sumber-sumber syariat, seperti menguasai bahasa Arab walaupun tidak sehebat Sibawaih, al-Khalîl, Abû Ubaydah, atau al-Ashma'î, sesungguhnya hanya syarat pendukung dalam menangkap *maqâshid asy-syarî'ah* di atas. Ini artinya, asy-Syâthibî walaupun sudah mulai realistis dan tidak terpaku pada kungkungan paradigma literalisme, namun ia masih seperti ulama' ushul fiqh kebanyakan bahwa ijtihad merupakan tugas fuqaha' dan bukan tugas semua orang terpelajar, seperti yang dikonsepkan oleh Sya<u>h</u>rûr. Oleh asy-Syâthibî, fuqaha' tetap masih dijadikan sebagai *play maker* dalam ijtihad. Ini dapat dilihat ketika asy-Syâthibî menyatakan bahwa hanya orang-orang yang memahami syariat saja yang akan mampu mengetahui *maqâshid asy-syarî'ah.* Asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, edisi: M. <u>H</u>asanayn Makhlûf, (ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.) VI: 56-62.

lemen nasional yang menjunjung tinggi kebebasan berpendapat, kebebasan pers, dan adanya oposisi (*al-mu'âradlah*).[96]

Walaupun terdapat beberapa pakar kontemporer lain yang menyerukan pentingnya melibatkan IPTEK dalam proses ijtihad sebagaimana Syahrûr, namun rata-rata belum sampai pada penekanan yang bersifat niscaya dan suatu keharusan. Ini disebabkan karena mereka masih menempatkan ulama' (dalam arti ilmuwan agama) sebagai *play maker* dan ilmuwan lain sebagai pembantunya.[97] Ini jelas terlihat seperti dalam tulisan Qodri A. Azizy berikut:

> "…kesediaan fuqaha' untuk bekerja sama dengan lembaga/instansi lain (sangat diperlukan, mf). Mereka dengan sadar bersedia menambah ilmu pengetahuan di luar dunianya yang bisa mendukung untuk kematangan spesialisasi ilmunya. Di sini juga diperlukan suplemen pengetahuan di luar disiplin hukum Islam, seperti ilmu-ilmu sosial dan humaniora, sehingga akan mampu menggunakan inter atau multi disipliner. Bahkan hasil kajian sain dan teknologi, termasuk teknologi kedokteran atau rekayasa (*engieering*) lainnya, saya kira tidak dapat disia-siakan dalam proses ijtihad…"[98]

Dari kutipan di atas, fuqaha' dalam hal ini, ilmuwan agama tampak diberi peran yang lebih kuat bila dibanding dengan ilmu-

---

[96] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 208.

[97] Ini dapat dibuktikan dalam syarat-syarat seorang mujtahid yang banyak disebut dalam karya-karya ushul fiqh klasik. Para pakar ushul fiqh rata-rata menjadikan ilmu-ilmu kesyariatan, seperti menguasai al-Qur'an --tidak harus menguasai dan menghafal semuanya tapi cukup mengetahui tempat 500 ayat hukum--, menguasai sunah, ijma, dan bahasa Arab sebagai syarat utama. Lihat catatan kaki nomor 326.

[98] Ahmad Qodri A. Azizy, "Redefinisi Bermadzhab dan Berijtihad…", 122; Tulisan yang semula dipublikasikan secara terbatas ini kemudian dipublikasikan secara lebih luas dengan judul *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik-Modern* (Jakarta: Teraju, 2003), 116; Ahmad Qodri A. Azizy, "Menuju Ijtihad Baru: *al-Ijtihâd al-'Ilmî al-'Ashrî*", *Pidato Ilmiah dalam Rangka Pengukuhan Guru Besar Hukum Islam IAIN Walisongo*, 12 Juli 2003, 7.

wan lain. Ilmuwan lain hanya dijadikan pendukung atau pembantu ijtihad semata.

Dengan berpijak pada paradigma barunya, Syahrûr tidak seperti Qodri yang menjadikan ilmuwan agama sebagai *play maker* dan ilmuwan lain sebagai pembantu dalam proses ijtihad. Bagi Syahrûr, semua ilmuwan dari semua disiplin terkait dijadikan *play maker* dan tidak ada yang sekedar menjadi pemain pembantu. Semua ilmuwan memiliki kedudukan yang setara, bebas, dan *fair*.[99]

Apa yang dirumuskan oleh Syahrûr ini lebih masuk akal dan lebih menjanjikan tercapainya efektivitas diskusi dan dialog. Sebab, dialog tidak akan bisa efektif bila dalam dialog itu tidak terdapat kesetaraan posisi historis.[100] Posisi fuqaha' yang lebih tinggi bila dibanding dengan ilmuwan lain, akan melahirkan hak istimewa semacam hak veto, yang sudah barang tentu akan merusak fungsi dialog. Dengan begitu dialog hanya akan mengalami distorsi dan hasil dialog sulit dipertanggungjawabkan keakuratannya.

Keempat, konsepsi ijtihad Syahrûr hanya membolehkan ijtihad terhadap nash --walaupun teks itu dipandang *qath'î* sekalipun, seperti ayat *lidz-dzakari mitslu hazhzhil untsayayn*--[101] dan tidak mengakui ijtihad di luar nash.[102] Sementara para pakar ushul fiqh klasik hanya membolehkan ijtihad terhadap sesuatu yang tidak ada nash-*sharîh-qath'î*-nya, seperti terungkap dalam kaidah *lâ masâgha li al-ijtihâd fî mâ fîh nash sharîh qath'î* (tak ada tempat untuk ijtihad terhadap persoalan yang memiliki nash-*sharîh-qath'î*).[103] Alas-

---

[99] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 208.

[100] Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme.,* 41, 64.

[101] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 120.

[102] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 473, 589, Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 56.

[103] Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*., 482; Hasan Hanafi, *Mawsû'ah al-Hadlârah al-'Arabiyyah al-Islâmiyah* (Aman, Dâr al-Fâris li an-Nasyr wa at-Tawzî', cet. 1, 1995) II: 52; Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilmu Ushûl al-Fiqh* (ttp.: Maktabah ad-Da'wah al-Is-

an Syahrûr, bila tidak ada nash mengapa manusia harus berijtihad? Bukankah dengan tidak adanya nash, pembuat hukum dapat membuat hukum semaunya sendiri, karena tak ada yang membatasinya?[104] Bukankah bila tak ada nash, manusia berarti berada dalam posisi yang bebas, suatu posisi yang merupakan esensi kemanusiaan yang sesungguhnya?

Kelima, konsepsi ijtihad Syahrûr hanya mungkin dilakukan secara kolektif dan tidak mungkin dilakukan secara individual. Sementara konsepsi ijtihad para pakar ushul fiqh klasik masih belum menutup kemungkinan dijalankannya ijtihad secara individual. Ini disebabkan karena konsepsi ijtihad mereka muncul berdasarkan semangat keilmuan klasik yang mana belum meniscayakan asas profesionalitas dan spesifikasi ilmiah. Selain itu, perkembangan setiap bidang ilmu saat itu masih belum serumit dan semendalam sekarang, sehingga masih sangat mungkin seorang ilmuwan menguasai banyak bidang ilmu pengetahuan sekaligus. Konsepsi ijtihad Syahrûr muncul pada era modern yang menjunjung tinggi profesionalitas dan spesifikasi ilmiah, serta begitu pesatnya tingkat perkembangan setiap bidang ilmu, sehingga satu orang tidak akan mungkin menguasai banyak bidang keilmuan. Oleh karena itu, kerja kolektif yang melibatkan banyak pakar ilmu dalam banyak bidang adalah suatu keniscayaan yang tak terhindarkan.

Pandangan Syahrûr tentang ijtihad kolektif yang melibatkan banyak pakar ilmu dalam banyak bidang ini juga disetujui oleh sebagian intelektual mutakhir. Qodri A. Azizy, misalnya, mengatakan bahwa "…(ijtihad, mf) dapat dilakukan dengan cara bersama-sama sekelompok orang atau ulama', dengan memadukan pelbagai disiplin ilmu pengetahuan dan keahlian, sehingga dapat disebut dengan

---

lamiyah, t.t.), 216; Fathî ad-Duraynî, *al-Manâhij al-Ushûliyyah fî al-Ijtihâd bi ar-Ra'y fî at-Tasyrî' al-Islâmî,* cet. 1 (Damaskus: Dâr al-Kutub al-Hadis, 1975/1395), 19.

[104] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 56; Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 581.

ijtihad *jama'î…*"[105] Mengapa ijtihad kolektif itu perlu pada saat ini, Qodri beralasan karena "…kita sadar bahwa semua jenis ilmu tidak akan dapat dikuasai oleh tiap-tiap satu orang ahli atau ulama'….Dalam kasus besar hendaknya melibatkan spesialis atau *expert* disiplin lain atau bahkan mengajak beberapa orang sebagai bentuk ijtihad *jama'î….*"[106]

Kembali pada definisi ijtihad yang dikemukakan Syahrûr bahwa ijtihad adalah upaya kolektif untuk memahami ayat-ayat hukum sehingga terkuak batas-batas *(hudûd)* Allah dengan menggunakan sistem pengetahuan modern dan kemudian membentuk perundang-undangan dalam cakupan batas-batas *(hudûd)* Allah itu melalui lembaga perwakilan nasional,[107] maka ijtihad Syahrûr dapat dibagi menjadi dua tahapan: (1) Tahapan memahami ayat-ayat hukum dengan menggunakan sistem pengetahuan modern. (2) Tahapan penerapan hasil pemahaman itu ke dalam realitas kehidupan nyata dengan cara membuat perundang-undangan dan peraturan-peraturan teknis yang diperlukan. Dengan meminjam istilah populer para ulama ushul fiqh --meskipun pengertiannya tidak sama persis--, maka tahapan pertama dapat disebut dengan ijtihad *istimbâthî*, sedangkan tahapan kedua disebut dengan ijtihad *tathbîqî*.[108] Dengan pintu teoretis yang diusulkan Syahrûr ini, maka dialog antara ilmu pengetahuan modern dan ilmu ushul fiqh bisa dilakukan.

---

[105] Qodri A. Azizy, "Redefinisi Bermazhab…", 92.

[106] *Ibid.,* 124; Qodri A. Azizy, "Menuju Ijtihad Baru.", 8; Qodri A. Azizy, *Reformasi Bermazhab.,* 117.

[107] *Ibid.,* 55-6, 60, 193, 207-8, 214; Syahrûr, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam internet Website, http: //www.quran.org/shahroor.htm, diakses tanggal 22 April 2002.

[108] Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh.,* 379; Satria Effendi M. Zein, "Hukum Islam: Perkembangan Pelaksanaannya di Indonesia", dalam Ari Ansori & Slamet Warsidi, *Fiqh Indonesia dalam Tantangan* (Surakarta: FIAI-UMS, 1991), 34-0.

3. Irelevansi

Sebagian topik-topik pembahasan dalam ilmu ushul fiqh tampak kurang relevan dengan permasalahan kemasyarakatan dan tampak sudah usang (*obsolete*). Salah satu topik yang perlu dikaji ulang adalah diskusi tentang definisi ijma' dan definisi mujtahid.

a). Definisi ijma'

Dewasa ini tuntutan atas redefinisi ijma' sebenarnya sudah datang dari berbagai kalangan. Definisi ijma' yang telah ada selama ini dimana ijma' adalah kesepakatan seluruh mujtahid dalam suatu masa setelah wafatnya nabi tentang suatu masalah[109] merupakan definisi yang sulit direalisasikan di dunia modern. Definisi yang terlahir dari asumsi bahwa kesepakatan yang dimaksud adalah kesepakatan mujtahid yang diterima fatwanya --dalam hal ini para ulama agama--, bukan kesepakatan sembarang orang itu,[110] telah melahirkan sejumlah problema. Bagaimana mungkin dalam kondisi yang serba *plural* sekarang, seluruh mujtahid di seluruh dunia dapat bersepakat bulat? Selain itu karena hingga saat ini yang disebut mujtahid adalah mereka yang menekuni ilmu agama saja,[111] mana mungkin sekarang sesuatu persoalan akan cukup dijawab oleh ulama agama saja? Bagaimana seseorang menguji sebuah ijma', dan ijma' siapakah yang berlaku? Apakah ijma' sebuah generasi mengikat generasi berikutnya? Apakah ijma' itu bersikap lokal atau nasional? Inilah persoalan metodologis yang telah lama menggelayuti konsep ijma', seperti terlihat dalam berbagai karya tentang ijma'.[112]

---

[109] Al-Gazâlî, *al-Mustashfâ*., 219.

[110] *Ibid.,* 208.

[111] *Ibid.,* II: 350-1.

[112] Misalnya, Abû Bakar al-Jashâsh, *al-Ijmâ',* editor: Zuhîr Syâfiq (Beirut: Dâr al-Muntakhab al-'Arabî, 1993), 137-223; Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijma' in Islam* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1978); Fakhr ad-Dîn M. Ibn 'Umar Ibn al-Husayn ar-Râzî, *al-Mahshûl fî Ilm Ushûl al-Fiqh* (beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.), 98.

Berangkat dari hal di atas, maka Abû Sulaymân menulis:

> "Kaum tradisionalis menganggap ijma' sebagai kesepakatan semua mujtahid yang mana pada dunia kontemporer disimpulkan menjadi kesepakatan ulama' yang otoritatif. Pandangan ini, bagaimanapun juga, tak dapat dipertahankan, karena ulama tidak lagi mewakili arus-utama intelektual Muslim dan keterlibatan publik. Sistem pendidikan mereka sudah barang tentu tidak bersentuhan dengan perubahan-perubahan yang terjadi di dunia sekarang. Oleh karena itu, seringkali pandangan-pandangan mereka hanya menambah kebingungan.
>
> Adalah jelas bahwa konsep tradisional dan sederhana tentang ijma' sudah tidak sesuai bagi sistem sosial non-klasik. Hukum dan pembuatan-kebijakan, terutama dalam wilayah hubungan internasional, melibatkan teknik dan pertimbangan yang kompleks yang tidak lagi cukup dengan penerapan ijma'.
>
> Adalah jelas juga bahwa ijma tentang persoalan yang berbeda sekarang menuntut kesepakatan dari lapisan-lapisan lain dari masyarakat. Dengan kata lain, pelaksanaan ijma' tidak lagi bisa dipandang sebagai hak prerogatif khusus ulama' profesional. Terlebih lagi, dalam dunia yang berubah cepat, konsep ijma' permanen … tidak lagi mungkin dan praktis (untuk dilaksanakan, mf) karena faktor ruang dan waktu."[113]

Dalam pandangan Syahrûr, ijma' adalah kesepakatan manusia modern dalam majlis-majlis perwakilan dan parlemen,[114] untuk membuat atau menerima hukum yang dipilih berdasarkan kehendak mereka. Mereka akan melaksanakan ijma' tersebut dengan menerapkan hukum yang telah disepakati itu. Oleh karena itu, majelis-majelis hukum yang berdasarkan pemilihan dan lembaga-lembaga hukum yang bebas serta adanya kebebasan berpendapat merupakan bagian yang tak terpisahkan dari tata politik Islam, sehingga konsep ijma' dapat terwujud. Dengan kata lain, ijma

[113] Abû Sulaymân, *Towards an Islamic.,* 86-7.

[114] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 64.

merupakan demokrasi dalam tasyri' dan kebebasan berpendapat dalam cakupan batas-batas Allah.[115] Oleh karena itu, ijma' juga merupakan proses *voting* warga negara untuk memberlakukan suatu hukum dan bila hukum itu disetujui, maka semua warga harus mau menjalankannya.[116]

Dalam pandangan Syahrûr, ijma' hanya terjadi dalam persoalan perintah (*amr*), larangan (*an-nahy*), perkenan (*samâh*), dan pencegahan (*man*'). Ijma' tidak terjadi pada persoalan yang diharamkan, yang menurut hitungan Syahrûr jumlahnya 12 butir. Contoh persoalan yang dapat menjadi objek ijma' adalah persoalan merokok. Merokok sangat mungkin dilarang, setelah terbukti membawa madlarat berdasarkan hasil *istifta*' (*polling*) dan pandangan parlemen. Begitu juga dengan persoalan poligami yang sangat mungkin untuk dilarang, bukan diharamkan, juga berdasarkan *istifta*' dan pandangan parlemen.[117]

Lebih jauh menurut Syahrûr, ijma' merupakan kesepakatan orang-orang yang hidup di masa sekarang dalam majlis perwakilan dan parlemen, bukan ijma' orang-orang yang sudah meninggal, seperti ijma' para sahabat. Alasannya orang yang hidup lebih paham terhadap persoalan yang mereka hadapi dan bagaimana cara menyelesaikannya, dari pada para sahabat, tabi'in, atau para ulama yang telah meninggal. Dengan demikian, Syahrûr tidak membutuhkan ijma' sahabat. Ijma' sahabat hanya berlaku untuk sahabat. Seandainya ijma' mereka ada yang cocok dengan problem yang kita hadapi, bisa saja itu diambil, tapi bila tidak, tidak perlu dipaksakan. Kita harus berijma' sendiri dengan mengindahkan batasan-batasan dari Allah.[118]

---

[115] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 582.

[116] *Ibid.,* 582; Bandingkan dengan Hallaq, *A History.,* 253.

[117] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 192-3.

[118] *Ibid.,* 64.

Syahrûr berpendapat bahwa konsep ijma' klasik yang berupa kesepakatan ulama salaf atau jumhur fuqaha adalah konsep yang meragukan. Selain itu, konsep itu telah usang (*obsolete*). Kesepakatan ulama salaf atau jumhur fuqaha merupakan kesepakatan yang berkenaan dengan masalah yang mereka hadapi pada saat itu, bukan masalah yang sedang kita hadapi sekarang. Dengan demikian, kita tidak memiliki hubungan apapun dengan kesepakatan mereka. Syahrûr berpendapat bahwa kita bisa mengambil pendapat mazhab-mazhab fiqh yang telah ada selama pendapat itu cocok dengan persoalan yang kita hadapi. Sementara bila tidak cocok kita harus meninggalkannya. Sementara khusus untuk persoalan ibadah kita dapat berpegang pada pendapat ulama' terdahulu secara wajar,[119] karena persoalan ibadah bukan termasuk wilayah ijtihad. Para ulama' terdahulu juga tidak melakukan ijtihad sehingga mereka juga tidak memiliki ijma' dalam wilayah ini. Persoalan ibadah, seperti shalat-zakat, puasa, dan haji merupakan persoalan yang kita tidak perlu merubahnya. Karena itu semua adalah sunah *fi'liyyah* nabi yang merupakan *syi'âr-syi'âr îmân*. Selain itu, ia merupakan benang satu-satunya yang mengikat kita dengan *risâlah* Muhammad. Ia adalah rukun iman. Ia merupakan bukti bahwa kita beriman dengan *risâlah* Muhammad. Ia yang mendefinisikan identitas kita. Oleh karena itu, ia statis dan tidak terpengaruh oleh persoalan historis, karena tidak termasuk dalam bangunan masyarakat madani, negara dan hukum.[120] Persoalan *syi'âr* adalah persoalan *mutawâtir fi'lî* yang tak pernah berhenti atau terputus dari kesinambungan historis. Perbedaan pandangan dalam persoalan *syi'âr* tak berpengaruh sama sekali pada *becoming* masyarakat historis.[121] Begitu pula sebaliknya, masyarakat juga tak dapat mempengaruhi *becoming* shalat.

---

[119] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 582.

[120] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 64.

[121] *Ibid.,* 64.

Redefinisi Syahrûr atas ijma', membenarkan tesis Wael B. Hallaq bahwa Syahrûr membuang semua sumber hukum kecuali al-Qur'an.[122] Ijma' dalam definisi klasiknya memang benar bahwa Syahrûr tidak menganggapnya sebagai sumber hukum. Namun demikian, Syahrûr masih mengakui berlakunya ijma' dalam kemasan modern. Ijma', bagi Syahrûr, bukan lagi dipahami sebagai kesepakatan seluruh mujtahid, tapi hanya kesepakatan mayoritas manusia. Ijma' bukan lagi didefinisikan sebagai kesepakatan ulama salaf dan jumhur fuqaha', tapi merupakan kesepakatan kita di zaman kita dan tentang persoalan kita sekarang. Dengan demikian, ijma' sesungguhnya adalah proses demokrasi dalam tasyri'.[123]

Dalam pandangan Syahrûr, ijma' menduduki peran yang sentral dalam pemikiran hukum. Semua produk hukum akan tidak berarti apa-apa bila ijma' tidak memutuskan bahwa hukum-hukum tersebut disepakati untuk diberlakukan oleh sebuah lembaga ijma' yang ada dalam suatu negara, yang tak lain adalah lembaga perwakilan rakyat. Oleh karena itu, ijma' merupakan konsep vital dalam pemikiran ushul fiqh Syahrûr. Ia dapat mengalahkan bahkan dapat membekukan teori *hudûd* maupun produk-produk hukum yang dihasilkan oleh legislatif.

Begitu percayanya Syahrûr terhadap lembaga ijma' modern (parlemen) sebenarnya bukannya hal yang tanpa resiko. Syahrûr selalu menyerahkan semua persoalan hukum pada lembaga ijma' modern. Sangat bisa jadi, lembaga perwakilan (parlemen) karena beranggotakan orang-orang yang rusak secara mental akan memutuskan sesuatu yang melanggar *hudûd* Allah. Rusaknya lembaga perwakilan itu dapat terjadi karena dua kemungkinan. *Pertama,* karena proses pemilihan anggota-anggotanya berjalan secara tidak *fair* dan tidak demokratis, sehingga lembaga perwakilan tidak mencerminkan masyarakat yang sesungguhnya. *Kedua,* prosesnya

---

[122] Hallaq., *A History.,* 253.

[123] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*., 582.

sudah demokratis, tapi karena pada dasarnya masyarakatnya adalah masyarakat yang sudah rusak, maka orang-orang yang dipilihnya pun juga rusak. Akibatnya, keputusan-keputusan yang dihasilkannya pun juga keputusan yang melanggar *hudûd* Allah.

Namun demikian, terlepas dari kelemahan yang dimiliki oleh ijma' model baru ini, terobosan Syahrûr ini merupakan upaya cerdas untuk memasukkan ide demokrasi yang sudah disepakati oleh masyarakat dunia sebagai tingkat peradaban tertinggi masyarakat manusia[124] ke dalam teori hukum Islam.

Tampaknya, Syahrûr ingin mengembalikan ijma' sesuai dengan perkembangannya di masa awal Islam, tepatnya setelah rasulullah wafat. Saat itu, ijma' merupakan suatu proses alamiah yang bersifat kedaerahan bagi penyelesaian persoalan melalui pembentukan pendapat mayoritas dalam umat.[125] Ijma' juga merupakan proses yang terus berlanjut dan kegiatan yang kontinu, serta berubah bersamaan dengan berubahnya keadaan.[126] Oleh karena itu, pada masa awal Islam, ijma' universal seperti tersurat dalam definisi yang populer selama ini hanyalah teori yang tak pernah terwujud dalam realitas.[127] Buktinya, banyak kita jumpai perbedaan-perbedaan pendapat tentang definisi ijma' itu sendiri. Mazhab Zhâhirî dan Ahmad b. Hanbal memahami ijma' sebagai konsensus para sahabat saja. Mâlik memahami ijma' sebagai praktik orang-orang Madinah. Sementara orang-orang Syi'ah memahami sebagai konsensus ahli bait saja.[128] Apabila dalam tahap definisi saja sudah tidak ada kata

---

[124] Muhyar Fanani, "Mempertimbangkan Kembali Hubungan Islam dan Demokrasi: Upaya Kompromi Melalui *Fiqh adl-Dlarûrî*", dalam *Jurnal Tarjih*, edisi ke-3, (Januari 2002), 38; Bandingkan dengan Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven/London: Yale University Press, 1989), 213.

[125] Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad*., 145.

[126] *Ibid.,* 149.

[127] *Ibid.,* 145, 165.

[128] *Ibid.,* 145.

bulat, apakah mungkin sesuatu yang tak pernah disepakati wujudnya, akan mampu diwujudkan terjadinya kesepakatan itu? Bukankah tak akan terjadi suatu kesepakatan, tentang sesuatu yang masih diperselisihkan?

b). Definisi mujtahid.

Topik lain yang mengalami irelevansi adalah definisi mujtahid. Diskusi yang mendasar tentang topik ini dan upaya untuk menjadikannya lebih relevan dengan permasalahan zaman dilakukan oleh Muhammad Syahrûr.

Syahrûr adalah seorang pemikir anak zamannya. Pandangan-pandangannya selalu berpijak pada situasi dan kondisi zamannya. Ide-ide demokrasi, *civil society, nation-state,* dan optimalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi, yang merupakan ide-ide khas abad ke-20/21 telah mempengaruhi jalan pikirannya. Pikiran-pikirannya tentang hukum Islam juga tidak bisa lepas dari *main-stream* ini.[129] Tampak jelas bahwa Syahrûr tidak ingin menjadikan hukum Islam kehilangan konteks zaman sekarang, sehingga ia hanya menjadi "hukum langit" yang tidak lagi membumi. Oleh karena itu, hukum Islam dalam pandangan Syahrûr adalah hukum sipil, yang diproduksi secara demokratis, dan diberlakukan dengan menggunakan instrumen-insrumen negara modern. Sangat mudah dimengerti, mengapa Syahrûr berpandangan demikian. Ia ingin memadukan antara hukum Islam yang nota benenya adalah "hukum langit" dengan "ide-ide bumi" abad ke-20/21, seperti demokrasi, *civil society, nation-state,* dan optimalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi. Pandangan hukum yang demikian, telah mempempengaruhi konsepsinya tentang ijtihad dan konsepsinya tentang mujtahid.

[129] Lihat: Syahrûr, *Nahw Ushûl Jadîdah.,* 64-5.

Ijtihad bagi Syahrûr adalah upaya kolektif untuk memahami ayat-ayat hukum dengan menggunakan sistem pengetahuan modern sehingga terkuak *hudûd* Allah dan kemudian membentuk perundang-undangan dalam cakupan *hudûd* Allah itu melalui lembaga perwakilan nasional.[130] Dengan definisi itu, maka Syahrûr membagi ijtihad menjadi dua level, yakni memahami ayat-ayat hukum dan level membentuk perundang-undangan melalui lembaga perwakilan nasional. Dengan demikian, dapatlah kita simpulkan bahwa dalam pandangan Syahrûr: (1) Ijtihad tidak mungkin dilakukan secara individual, tapi harus dilakukan secara kolektif. (2) Ijtihad hanya dapat dilakukan oleh orang-orang yang berilmu, baik dalam ilmu-ilmu agama, ilmu-ilmu sosial kemanusiaan, maupun ilmu-ilmu kealaman. (3) Produk ijtihad bukan lagi berupa fatwa, tapi berupa perundang-undangan (4) Ijtihad tidak bisa lepas dari lembaga perwakilan nasional, sebab hanya lembaga inilah yang memiliki otoritas untuk memproduksi Undang-undang. Konsepsi baru ijtihad Syahrûr ini, secara otomatis berakibat pada berubahnya jawaban atas pertanyaan siapa sesungguhnya yang berhak untuk berijtihad atau dengan kata lain siapa sesungguhnya seorang mujtahid.

Mengingat ijtihad harus dilakukan oleh lembaga perwakilan nasional (parlemen, DPR), maka seluruh anggota parlemen oleh Syahrûr dinamakan mujtahid. Demikian pula para ilmuwan dalam segala bidang ilmu, baik ilmu-ilmu agama, ilmu-ilmu sosial kemanusiaan, maupun ilmu-ilmu kealaman yang menjadi anggota komisi konsultatif (*al-lijân al-istisyâriyyah*) yang mengiringi lembaga perwakilan nasional (*al-majâlis an-niyâbiyyah wa al-baladiyyah*) itu dengan memberikan data-data statistik dan bukti-bukti ilmiah. Berdasarkan konsep ijtihad Syahrûr, para mufti tidak lagi dipan-

[130] *Ibid.,* 55-6, 60, 193, 207-8, 214; Syahrûr, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam internet Website, http: //www.quran.org/shahroor.htm, diakses tanggal 22 April 2002.

dang seorang mujtahid, kecuali ia masuk dalam anggota komisi konsultatif yang mengiringi lembaga perwakilan, mengingat dalam konsep ijtihad Syahrûr peran lembaga fatwa telah digantikan oleh *polling* dan parlemen nasional yang menjunjung tinggi kebebasan berpendapat, kebebasan pers, dan adanya oposisi (*al-mu'âradlah*).[131] Syahrûr mengatakan, "Saya telah mengkaji prinsip-prinsip yurisprudensi dan saya dapat mengatakan bahwa kita tidak membutuhkan seorang mufti. Sebagai gantinya, sebuah bangsa yang dibatasi oleh *hudûd* Allah dapat menjalankan proses legislasi melalui parlemen.…"[132] Dalam *Nahw Ushûl Jadîdah*, Syahrûr menulis:

> "Hukum Islam adalah hukum *hudûdî*; bahwasanya mubah itu bebas, *hudûd* Allah adalah *hudûd* yang menciptakan wilayah yang memungkinkan untuk bergerak di dalamnya dalam hal-hal yang mubah, dan kami telah katakan bahwa mayoritas hukum di seluruh dunia, walaupun tidak semuanya, merupakan pembatasan atas hal yang mubah (pembatasan atas hal yang bebas) atau membebaskan hal yang mubah dalam cakupan batas-batas Allah. Inilah yang dilakukan nabi terhadap hukum-hukum. Beliau tidak melampaui *hudûd* Allah dan tidak melakukan hal yang diharamkan (yang menurut Syahrûr, jumlahnya hanya 12 buah, mf). Beliau adalah seorang mujtahid dalam cakupan *hudûd* Allah dalam wilayah halal … Dari sini, maka kami melihat bahwa apa yang dilakukan nabi mengisyaratkan berdirinya majelis perwakilan nasional dalam menghindari *hudûd* Allah atas persoalan haram, membatasi persoalan yang mubah kemudian membebaskan hal yang dibatasi. Itu merupakan perpindahan dari satu titik ke titik yang lain dalam cakupan *hudûd* Allah. Semua itu cukup di tangan anggota majlis (perwakilan, mf), juga para ilmuwan di segala bidang yang menjadi anggota komisi konsultatif yang mengiringi lembaga perwakilan dengan memberikan data-data statistik dan bukti-bukti ilmiah. Pembacaan yang pertama atas *at-Tanzîl al-Hakîm* yang berjalan

[131] Syahrûr, *Nahw Ushûl Jadîdah.,* 208.

[132] Syahrûr, "Reading the Religious Text: A New Approach", dalam internet website: http://www.islam21.net/pages/keyissues/key1-7.htm, diakses tanggal 21 April 2001.

pada masa sahabat dan terus berlangsung hingga tiga abad (kemudian, mf), memunculkan lembaga fatwa dalam fiqh Islam historis. Adapun dalam pembacaan kedua yang kami upayakan untuk berjalan, mengharuskan dibatalkannya peran mufti dan lembaga fatwa dalam hukum, dan diganti dengan konsultasi legislatif dan parlemen nasional yang menjunjung tinggi kebebasan berpendapat, kebebasan pers, dan adanya oposisi."[133]

Seorang mujtahid dalam pandangan Syahrûr hanya terdiri dari: (1) Para ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu yang tergabung dalam komisi konsultatif (*al-lijân al-istisyâriyyah*). (2) Anggota lembaga perwakilan nasional (*al-majâlis an-niyâbiyyah wa al-baladiyyah*). Dengan demikian, para fakih dan para mufti, walaupun ilmunya setinggi langit, bila tidak mau bergabung dengan komisi konsultatif, maka ia tidak bisa disebut seorang mujtahid.

Syahrûr memberikan contoh tentang pentingnya melibatkan struktur kenegaraan modern dalam ijtihad para mujtahid. Perumusan kembali nisab zakat, siapa yang harus membayar, apa yang dibayarkan, merumuskan kembali definisi fakir dan *ghârim*, serta menentukan cara pengumpulan pembayaran zakat melalui lembaga perwakilan rakyat, merupakan setumpuk aktivitas ijtihad yang dapat dilakukan para mujtahid kontemporer. Problem-problem seperti ini tidak bisa lagi dijawab hanya dengan berpegang pada pandangan fuqaha' masa lalu, karena situasi dan kondisi sudah sangat berubah.[134] Syahrûr telah mencoba memberikan contoh perumusan baru terhadap sebagian persoalan di atas dengan berangkat dari konteks zaman kita sekarang. Menurutnya, yang termasuk dalam definisi fakir adalah anak yatim yang tidak memiliki penanggung kehidupannya atau lembaga-lembaga penampung anak yatim. Oleh karena itu, mereka dapat menerima bagian zakat. Miskin adalah orang yang memiliki keterbatasan fisik maupun mental.

---

[133] Syahrûr, *Nahw Ushûl Jadîdah.,* 208.

[134] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 488.

Ghârim adalah orang yang tertimpa musibah apapun sedang ia tidak mampu menanggungnya. Ibn Sabil adalah korban pencopetan atau penjambretan di jalan.[135] Apabila contoh ijtihad ini ingin dijadikan sebagai produk ijtihad yang sebenarnya, maka contoh ijtihad ini harus dibahas dalam komisi konsultasi para ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu dan kemudian diundangkan. Karena masih merupakan pandangan individual dan belum dibahas secara kolektif dalam lembaga parlemen, apalagi diundangkan, maka definisi Syahrûr tersebut hanyalah contoh yang tidak memiliki konsekuensi apapun. Ia hanyalah wacana intelektual yang tidak memiliki kekuatan mengikat.[136]

Pentingnya melibatkan struktur kenegaraan modern dalam proses ijtihad kontemporer sebagaimana diusulkan oleh Syahrûr, juga pernah dinyatakan oleh Ahmad Hasan dalam alinea terakhir disertasinya. Menurut Hasan, hanya dengan beginilah perbenturan antara para ahli dan pemerintah akan bisa diakhiri. Ahmad Hasan menulis:

> "…Ijtihad haruslah dilaksanakan oleh para ahli yang berkompeten dengan bekerjasama dengan pemerintah (yang Islami) sehingga ia dapat diberlakukan menjadi perundang-undangan; kalau tidak ia akan tetap tinggal bersifat teoritis semata-mata dan perbenturan antara para ahli dan pemerintah akan terus berlangsung…."[137]

Konsepsi baru mujtahid ini menunjukkan bahwa Syahrûr sangat realistis dengan konteks kekinian. Pada masa lalu, di mana para penguasa adalah mereka yang dipandang bukan lagi Muslim yang baik, para fakih dan para mufti banyak yang enggan untuk bergabung dengan penguasa. Penolakan Imam Abû Hanîfah seba-

---

[135] *Ibid.,* 487.

[136] *Ibid.*

[137] Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad.,* 212.

gai hakim dan penolakan fuqaha' lain dalam kedudukan yang sama merupakan bukti atas hal ini.[138] Dalam konteks sekarang, penolakan semacam itu amat jarang terjadi. Aturan main yang jelas bagi para pemegang profesi tertentu membuat mereka yang memiliki kualifikasi untuk memegang sebuah profesi, membuat mereka tidak memiliki alasan untuk menolak suatu tugas. Bahkan secara etik, menerima sebuah tawaran suatu profesi yang mana kita memiliki kemampuan atasnya, merupakan sebuah tanggung jawab ilmiah dan itu dibenarkan oleh aksiologi ilmu maupun semangat agama. Bukankah ilmu yang bermanfaat yang dapat melahirkan kebaikan umat manusia merupakan anjuran agama?

Walaupun sangat realistis, namun membatasi mujtahid hanya terdiri dari dua macam orang di atas dapat dibilang terlalu kontekstual dan sangat beresiko. Syahrûr begitu yakin dengan kemampuan akal manusia abad ke-20/21 dan segala kemajuan pengetahuan dan teknologinya. Sudah barang tentu ia berasumsi bahwa masyarakat dengan berbagai kemajuan pengetahuan dan teknologinya akan mudah untuk mengenal mana ide yang baik bagi dirinya dan mana ide yang buruk bagi dirinya. Seakan-akan, tidak akan ada ide baik yang tidak akan dikenali oleh masyarakat yang memiliki kemajuan akal dan IPTEK seperti manusia abad ke-20/21. Sebaliknya tidak akan ada ide buruk yang mengecoh masyarakat modern dengan segala keunggulannya. Ini terjadi karena dalam abad ini, diskusi secara luas, debat secara terbuka, dan *sharing idea* dalam bentuk apapun dapat dilakukan dengan sangat mudah dan bebas. Pendek kata, manusia abad ini sudah mampu mengenal apa yang baik bagi dirinya dan apa yang buruk bagi dirinya. Ini berbeda dengan manusia zaman Umayyah (661-750) atau era Abbasiyah (750-1258), dimana kemajuan akal dan IPTEK saat itu belum mampu membuat *sharing*

[138] Abdullâh Musthafâ al-Maraghî, *Pakar-pakar Fiqh Sepanjang Sejarah,* terj. Husein Muhammad (Yogyakarta: LKPSM, 2001), 75; Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan.,* 28.

idea sedemikian mudah. Oleh karena itu, wajar apabila peran mufti dan fuqaha' demikian penting. Karena informasi dan pengetahuan pada zaman itu hanya berputar-putar di kalangan terbatas dengan pusatnya adalah para mufti dan fuqaha'. Dewasa ini, informasi dan pengetahuan begitu mudah diakses, sehingga orang bisa menjadi mufti dan fuqaha' untuk dirinya sendiri.

Berangkat dari konteks zaman yang demikian, maka Syahrûr benar, bahwa yang dibutuhkan sekarang bukan lagi mufti dan fuqaha' tapi lembaga perwakilan yang benar-benar mampu mewakili dan mampu menyerap kehendak rakyat yang sesungguhnya, sebagai representasi dari *civil society*. Sebab, hanya lembaga perwakilan yang demikianlah yang akan mampu membuat perbedaan pandangan hukum dari para ilmuwan anggota komisi konsultatif menjadi rahmat bagi seluruh rakyat.

Namun demikian, konsepsi Syahrûr tentang mujtahid ini bukannya tanpa resiko. Resiko yang paling mungkin adalah: (1) Bagaimanakah bila lembaga perwakilan bukan merupakan representasi rakyat yang sesungguhnya yang dikarenakan oleh pemilu yang cacat atau pemilu yang penuh rekayasa oleh kelompok yang memiliki kekuatan dahsyat? (2) Bagaimanakah bila lembaga perwakilan memang sudah merupakan representasi rakyat yang sesungguhnya, tapi ia bukan terdiri dari orang-orang yang paling berkualitas di antara seluruh rakyat, mengingat demokrasi (baca: pemilu) tidak pernah dapat menjamin kualitas, tapi hanya bisa menghasilkan kuantitas? (3) Bagaimanakah bila lembaga perwakilan memang sudah merupakan representasi rakyat yang sesungguhnya, tapi sebagaimana rakyat yang diwakilinya, mereka adalah orang-orang yang suka mengabaikan *hudûd* Allah, karena seluruh rakyat negeri itu juga demikian?

Dari ketiga resiko itu, resiko pertama pernah dialami Indonesia pada masa orde baru, resiko kedua dialami Indonesia pada era reformasi sekarang, dan resiko ketiga --dalam kasus-kasus ter-

tentu seperti legalisasi prostitusi, *free sex*, khamr, dan legalisasi agresi militer ke Irak-- dialami oleh negara adidaya Amerika Serikat. Selama resiko-resiko ini belum terjawab, maka pertanyaan yang selalu muncul adalah akankah hukum Islam diproduksi oleh lembaga yang sulit kita jamin integritas dan pemihakannya atas kebenaran? Akankah hukum Islam boleh diproduksi oleh lembaga yang kita sendiri tidak dapat mempercayainya?

Kekhawatiran-kekhawatiran semacam ini rupa-rupanya sudah disadari oleh Syahrûr. Oleh karena itu, ia mendorong dilaksanakannya kritik dan dialog antar berbagai komponen masyarakat seluas-luasnya, sebagaimana tercermin dalam pandangannya tentang keniscayaan dipakainya mekanisme *voting, polling,* dan *referendum* dalam memproduksi hukum Islam modern.[139] Dalam mekanisme itu, Syahrûr tampak yakin bahwa dialog sesungguhnya merupakan solusi yang tak tertandingi dalam menyelesaikan perbedaan dan ketegangan antar berbagai pihak dalam melihat suatu objek, sebagaimana diakui dalam kajian hermeneutika kontemporer.[140]

4. Contoh yang usang

Salah satu keluhan yang sering muncul di kalangan pengajar ilmu ushul fiqh adalah contoh-contoh kasus yang sudah usang dan seringkali tidak lagi dijumpai dalam masyarakat modern. Misalnya adalah persoalan memerdekakan budak. Pertanyaan yang muncul adalah masih adakah budak seperti definisi asli yang faktual pada zaman Rasulullah? Persoalan ini membutuhkan pendefinisian ulang atas budak. Bila tidak, maka ayat-ayat tentang budak menjadi pensiun mengingat referensi faktual kontekstual telah tiada. Contoh lain yang

---

[139] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 208.

[140] Hans Herbert Kogler, *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucoult,* trans. Paul Hendrickson (Cambridge-London: The MIT Press, 1999), 114-157.

juga sudah *obsolete* adalah definisi poligami. Benarkah poligami cukup didefinisikan sebagai beristri lebih dari satu? Sementara relasi suami dan istri di era kesetaraan seperti sekarang ini sungguh berbeda dengan zaman Rasulullah. Itulah makanya Muhammad Syahrûr menghadirkan definisi baru tentang poligami.

Pandangan Syahrûr tentang poligami dituangkan dalam *al-Kitâb wa al-Qur'ân* dan *Nahw Ushûl Jadîdah.*[141] Dalam *al-Kitâb wa al-Qur'ân,* Syahrûr berpandangan bahwa ayat poligami (an-Nisa': 3) berisi batas minimal dan batas maksimal yang hadir secara bersamaan. Menurutnya ayat ini merupakan ayat *hudûdiyyah*. Ia hadir untuk menggabungkan batas maksimal dan batas minimal dalam sebuah kuantitas dan kualitas sekaligus. Dari segi kuantitasnya, batas minimal poligami adalah 1 wanita, sedangkan batas maksimalnya adalah 4 wanita.[142] Batas maksimal-minimal kuantitas itu, menurut Syahrûr telah dipegang oleh umat Islam sejak zaman nabi hingga sekarang. Saat ini konteks sosialnya sudah berubah, maka batas kuantitas harus disertai dengan batas kualitas (dalam hal ini yang dimaksud kualitas oleh Syahrûr adalah janda atau perawan). Syahrûr berkesimpulan, dari segi kualitas, istri kedua sampai keempat haruslah seorang janda yang cerai mati (hilang suami) --bukan cerai talak-- yang masih memiliki tanggungan anak yatim.[143] Dengan demikian, *hudûd* minimal poligami adalah satu istri tanpa mempedulikan ia perawan atau janda, sedangkan *hudûd* maksimalnya adalah 4 istri dengan catatan istri kedua hingga keempat adalah janda cerai mati/hilang suaminya yang masih memiliki tanggungan anak-anak.[144] Kesimpulan ini dihasilkan Syahrûr setelah ia menganalisis surat an-Nisa': 3 dengan menggunakan metode intra-tekstu-

---

[141] *Ibid.,* 307-311; Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 603.

[142] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 598.

[143] *Ibid.,* 599; Tentang hal ini, Syahrûr menegaskan kembali dalam *Nahw Ushûl Jadîdah.,* Lihat: Syahrûr, *Nahw Ushûl Jadîdah.,* 278. .

[144] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 601.

al dan sosiologis sekaligus. Menurutnya, surat an-Nisa': 3 itu tidak bisa dilepaskan dari ayat 2 dan 6-nya, yakni berbicara mengenai pemeliharaan anak-anak yatim. Oleh karena itu, poligami juga harus dipahami dalam kerangka pemeliharaan anak yatim. Bila tidak demikian, maka kaitan antara permulaan ayat yang berbunyi "Jika kamu takut untuk berbuat adil terhadap anak-anak yatim", dengan jawab atas syarat itu yang berbunyi, "Maka nikahilah wanita-wanita yang kamu anggap baik: dua, tiga, atau empat…" tidak akan dapat dipahami.[145]

Di samping itu, Syahrûr juga berargumentasi, bahwa kata "*tuqsithû*" yang dipergunakan dalam permulaan surat an-Nisa': 3 dengan kata "*ta'dilû*" dalam ayat yang sama memiliki konsekuensi makna yang berbeda. Kedua kata itu memiliki perbedaan arti. Kata *qasatha* berarti adil dalam satu ujung saja, sedangkan kata *'adala* berarti adil dalam dua ujung. Itulah makanya Allah berfirman *wa inkhiftum allâ tuqsithû fi al-yatâmâ,* jika kamu takut untuk tidak bisa berbuat adil terhadap anak-anak yatim (adil terhadap satu ujung atau satu pihak saja, yakni pihak anak-anak yatim). Sedangkan ketika Allah berfirman tentang kekhawatiran kita untuk tidak bisa berbuat adil terhadap anak kita sendiri, di satu pihak, dan anak yatim bawaan istri, pada pihak yang lain, maka Allah menggunakan kata *'adala*. *Wa in khiftum allâ ta'dilû fawâhidatan*…. Menurut Syahrûr, maksud *fawâhidatan* di sini bukan istri pertama, tapi istri kedua yang janda beranak itu. Alasan Syahrûr, karena ayat ini berbicara tentang poligami.[146] Dengan demikian jelaslah bagi kita bahwa Syahrûr ingin mengembalikan aspek kemanusiaan dalam kasus poligami, yakni terpeliharanya anak yatim. Tapi, karena ayat ini adalah ayat *hudûdiyah*, maka Syahrûr berpendapat:

---

[145] *Ibid.,* 599.

[146] *Ibid.*; Tentang hal ini, Syahrûr menegaskan kembali dalam *Nahw Ushûl Jadîdah.,* Syahrûr, *Nahw Ushûl Jadîdah.,* 301-305.

> "…adalah mungkin bagi seorang penetap hukum untuk membangun berbagai kemungkinan dalam menetapkan hukum seputar poligami dengan (memperhatikan, mf) kecenderungan sosial objektifnya. Pada masa perang, misalnya, di mana jumlah laki-laki berkurang, maka seorang penetap hukum mungkin membolehkan bila istri kedua dan seterusnya adalah janda mati/hilang suami (*armilah*) yang tidak memiliki anak. Akan tetapi, selamanya tidak akan boleh bila seorang laki-laki menikahi janda yang memiliki anak, tapi hanya mengambil ibunya tanpa menyertakan anaknya. Ini keluar dari *hudûd* Allah. Hukum Islam selamanya tidak akan membolehkan demikian."[147]

Dalam hal poligami ini, tampak sekali bahwa Syahrûr menggunakan metode penalaran rasional atas teks melalui penelusuran kata-kata yang berada di sekeliling kata itu (analisa sintagmatis)[148] dan pada saat yang sama mengkorespondensikan dengan realitas masyarakat. Oleh karena itu, dalam buku keempatnya, Syahrûr menambahkan bahwa poligami harus menjadi solusi atas problem-problem sosial masyarakat terutama nasib para anak yatim dan para janda.[149] Dalam hal ini Syahrûr menulis:

> "Perintah poligami akan menjadi solusi berbagai problem yang amat besar yang menuntut perjuangan kemasyarakatan (untuk menanganinya, mf), antara lain: (1) Adanya seorang laki-laki di sisi seorang janda akan mampu menjaga dan memeliharanya dari keterperosokan dalam perbuatan keji. (2). Penyediaan tempat perlindungan yang aman bagi anak-anak yatim di mana me-

---

[147] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 600.

[148] Sahiron Syamsuddin, "Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigmo-sintagmatis (Studi atas Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer M. Syahrûr)", makalah Studium General tentang Kajian Tafsir Kontemporer, HMJ Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 15 Mei 1999, 6; Bandingkan dengan Grant R. Orsborne, *The Hermeneutical Spiral* (Illinois: Intervarsity Press, 1991), 90.

[149] Syahrûr, *Nahw Ushûl Jadîdah.,* 302, 305-6.

reka dapat berkembang (3). Menjamin keberadaan sang ibu di sisi anak-anaknya untuk mendidik dan menjaga mereka…."[150]

Selain itu, dalam buku keempatnya Syahrûr juga menegaskan kembali syarat yang telah disinggungnya dalam buku pertamanya, yakni bahwa poligami baru boleh dilakukan dengan syarat: (1) Istri kedua, ketiga, dan keempat adalah para janda yang memiliki anak yatim. (2) Harus terdapat rasa khawatir tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatim. Bila kedua syarat itu tidak terpenuhi, maka perintah poligami menjadi gugur.[151]

Demikianlah alasan pentingnya aplikasi paradigma kesatuan ilmu pada ilmu ushul fiqh. Bagaimana aplikasi itu dilakukan? Bab berikut ini akan membahasnya.[]

[150] *Ibid*., 304.

[151] *Ibid.,* 303.

Bab III

Metode Aplikasi Paradigma Kesatuan Ilmu dalam Ilmu Ushul Fiqh

Mengacu pada strategi yang dirumuskan oleh Pokja Akademik UIN Walisongo tahun 2013 bahwa untuk ilmu-ilmu keislaman berlaku 2 strategi yakni humanisasi dan revitalisasi lokal wisdom. Ilmu ushul fiqh termasuk ilmu keislaman. Maka aplikasi paradigma kesatuan ilmu pada ilmu ini dilakukan dengan menjalankan humanisasi dalam ilmu ini. Selain itu, revitalisasi *local wisdom* juga bisa dilakukan.

Agar suatu ilmu dapat berkembang secara dinamis, maka ia harus lepas dari jebakan ideologi. Karena ilmu adalah refleksi atas persoalan yang dihadapi masyarakat, maka ia harus berkembang sesuai dengan dinamika masyarakat. Berdasarkan perspektif ini, ilmu ushul fiqh tidak bisa dipandang sebagai sebuah ideologi. Dia memang berkaitan dengan ideologi sebagaimana keterkaitan antara ilmu dan nilai-nilai, tapi dia bukanlah ideologi sehingga membuat dirinya tertutup dari kritik. Dia hanyalah ilmu yang berkaitan dengan ideologi saja. Objektivitas, sifat ilmiah, dan fakta dalam ilmu ini tentu berhubungan dengan nilai, bukan bebas nilai.

Karena ilmu ushul fiqh adalah ilmu yang terbuka, maka usaha pengembangan terhadapnya adalah syah dan bahkan suatu keharusan. Upaya mencari paradigma baru berdasarkan realitas masyarakat saat ini, merupakan persoalan yang harus segera dijawab oleh para peminat studi hukum dan yurisprudensi Islam. Namun demikian, agar upaya pencarian itu tidak tercerabut dari pilar-pilar dasar ilmu ushul fiqh, maka terlebih dahulu akan ditelusuri substansi ilmu ushul fiqh melalui penelusuran temuan-temuan mendasar dari ilmu ini pada masa lalu.

A. Humanisasi Ilmu Ushul Fiqh

1. Pemanfaatan prestasi ilmu pengetahuan dalam *thuruq al-istitsmâr*

Dalam bagian ini akan dibahas tiga paradigma ilmu ushul fiqh dan karakteristik utamanya sehingga tampak perbedaannya antara paradigma satu dengan lainnya. Paradigma tekstualisme merupakan produk khas bangsa Arab Islam, sebagaimana falsafah adalah produk khas bangsa Yunani, dan IPTEK merupakan produk khas bangsa Eropa modern.[1] Paradigma tekstualisme ini pada akhirnya juga melahirkan tradisi khas pula, yaitu tradisi memahami (*al-fiqh*) dalam Islam.[2]

Paradigma tekstualisme --atau yang menurut al-Jâbirî disebut dengan paradigma *bayânî*-- merupakan suatu cara berpikir dengan berpijak pada *nash* (teks). baik secara langsung atau tidak langsung. Secara langsung artinya langsung menganggap teks sebagai pengetahuan jadi. Secara tidak langsung artinya melakukan penalaran dengan berpijak pada teks itu. Dengan kata lain, para-

---

[1] Al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-Arabi, 1993), 338-9; *Ibid*, 96-8.

[2] Al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-Arabî*, cet. 3 (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-Arabi, 1993), 38, 113.

digma ini beranggapan bahwa sumber pengetahuan adalah *nash* (teks) atau penalaran yang berpijak pada *nash* (teks). Akal tidak akan dapat memberikan pengetahuan, kecuali akal itu disandarkan (berpijak) pada *nash* (teks).[3] Karena menjadikan *nash* (teks) sebagai sumber pengetahuan sentral, maka tradisi memahami dan memperjelas maksud teks menjadi sangat menonjol dalam paradigma ini. Tradisi ini biasa disebut dengan tradisi *al-fiqh*.[4] Mencari pengetahuan dengan cara berpikir spekulatif liberal tidak dikenal dalam epistemologi ini.

Paradigma tekstualisme yang cenderung berpegang pada teks zahir berakar pada tradisi sebelum Ibn Rusyd (Andalusia) dan memuncak pada diri Ibn Hazm azh-Zhâhirî. Kecenderungan tekstualisme inilah yang dirumuskan oleh asy-Syafi`i, pendiri ilmu ushul fiqh. Bahkan asy-Syafi`ilah sesungguhnya peletak dasar paradigma tekstualisme. Oleh karena itu, sebenarnya kedudukan asy-Syafi`i dalam pemikiran Arab sama dengan kedudukan René Descartes (1596-1650) dalam pemikiran Eropa. Sarana yang dipakai dalam paradigma ini adalah kaidah bahasa Arab. Sedangkan yang menjadi sasarannya adalah teks al-Qur'an, hadis, dan ijma`.

Sementara paradigma kedua, paradigma *mashlaḥah* adalah sebuah cara berpikir dalam ilmu ushul fiqh yang berpegang pada maksud teks, bukan teks zahir. Kecenderungan ini berakar pada tradisi setelah Ibn Rusyd, terutama pada prakarsa asy-Syâthîbî.[5] Berpegang pada maksud teks ini, baru digunakan apabila teks zahir ternyata telah tidak mampu menjawab persoalan-persoalan yang relatif baru.

---

[3] *Ibid.,* 20, 556.

[4] Al-Jâbirî, *Takwîn...*, 96-8; 100-339; Lihat al-Jabiri, *Bunyat..*, 24.

[5] Al-Jabiri, *Bunyat...*, 530-1; Lihat: Bernard Weiss, *The Search for God`s Law: Islamic jurisprudence in The Writings of Sayf al-din al-Amidi*, (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992) , 72, 45.

Seorang peneliti senior asal Maroko, M. Âbid al-Jâbirî, berpandangan bahwa walaupun kedua paradigma di atas tampak berbeda, namun sesungguhnya keduanya masih dalam satu rumpun epistemologi, yakni epistemologi *bayânî*. Mengapa demikian, al-Jâbirî beralasan bahwa kedua paradigma itu mengandung beberapa karakter yang sama, yakni: (1) Keduanya selalu berpijak pada asal (pokok) yang berupa *nash* (teks), baik secara langsung maupun tidak langsung. Dalam ilmu ushul fiqh yang dimaksud *nash* adalah al-Qur'an, hadis dan ijma`. Sedangkan dalam bahasa Arab yang dimaksud *nash* adalah perkataan orang Arab. (2) Keduanya selalu menaruh perhatian secermat-cermatnya pada proses transmisi *(an-naql*) *nash* (teks) dari generasi ke generasi.[6] Menurut epistemologi *bayânî*, apabila proses transmisi *nash* (teks) itu benar, maka isi *nash* itu pasti benar, karena *nash* itu masih murni dari Allah atau nabi. Tapi, kalau proses transmisinya sudah tidak bisa dipertanggungjawabkan, maka *nash* (teks) itupun tidak bisa dipertanggungjawabkan isinya. Jadi, dengan kata lain, epistemologi ini sesungguhnya senantiasa berpijak pada *riwâyah (naql).* Oleh karena itu, epistemologi ini juga disebut *knowledge by transmission*.[7] Sebagai bukti bagi ciri kedua ini, adalah begitu banyaknya pembahasan yang dilakukan oleh para ulama tentang *riwâyah* yang ingin menjaga orsinalitas khabar (dalam hal ini berupa nas atau teks).[8]

Pandangan al-Jâbirî ini tidak menyalahi fakta bahwa antara kedua paradigma di atas memang benar-benar berbeda. Banyak dijumpai dalam berbagai ilmu lain bahwa walaupun pijakan epistemologinya sama, tapi paradigma yang ada di dalamnya berbeda. Paradigma Heliosentris Ptolemeus jelas berbeda dengan paradigma

---

[6] Al-Jâbirî, *Bunyat...*, 116-9.

[7] Sari Nusaebeh, "Epistemology", dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, (London-New York: Routledge, 1996) II: 826-7.

[8] *Ibid.*, 117.

geosentris Copericus walaupun landasan epistemologinya sama, yakni empirisisme.

Paradigma historis-ilmiah, sebagaimana ditawarkan Syahrûr dapat didefinisikan sebagai upaya pemanfaatan prestasi ilmiah masa sekarang (mutakhir), bukan sistem pengetahuan masa lalu, dalam menggali hukum Islam pada khususnya dan mengembangkan ilmu-ilmu keislaman pada umumnya.[9] Oleh karena itu, konsepsi ijtihad Syahrûr meniscayakan dipergunakannya segala prestasi ilmiah dan semua sistem pengetahuan modern.[10] Bahkan Syahrûr berpandangan bahwa ijtihad harus berpedoman pada bukti-bukti material statistik yang dengan akurat mampu menunjukkan sebuah kemaslahatan dan kemudahan bagi masyarakat manusia. Ijtihad tidak boleh hanya berdasarkan prasangka, perasaan, atau *feeling* semata.[11] Dengan demikian, keterlibatan para pakar ilmu-ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu sosial humaniora sangat dibutuhkan. Sementara konsepsi ijtihad para pakar ushul fiqh klasik belum menganggap pentingnya hal ini, sehingga ijtihad menjadi monopoli fuqaha' saja, seperti tercermin dalam syarat-syarat seorang mujtahid yang berupa penguasaan bahasa Arab, penguasaan al-Qur'an dan segala perangkat keilmuannya, penguasaan sunah, penguasaan ijma' dan ikhtilaf, penguasaan qiyas, penguasaan *maqâshid al-ahkâm*, memiliki daya pemahaman yang baik, dan memiliki niat serta akidah yang baik.[12] Sementara konsepsi ijtihad Syahrûr, me-

---

[9] Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah.,* 35-41.

[10] *Ibid.,* 55-6.

[11] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 459.

[12] Hasan Hanafî, *Mawsû'ah al-Hadlârah al-'Arabiyyah al-Islâmiyyah*, cet.1 (Aman: Dâr al-Fâris li an-Nasyr wa at-Tawzî', 1995) II: 52; M. Hasan Haytû, *al-Ijtihâd wa Thabaqât Mujtahidi asy-Syâfi'iyyah* (Beirut: Muassasah ar-*Risâlah*, 1988), 17-31; al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ.*, 478; Asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, edisi: M. Hasanayn Makhlûf, (ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.) VI: 56-62; Asy-Syahrastânî, *al-Milal wa an-Nihhal*., 200-1; Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (ttp.: Dâr al-Fikr al-Arabî, t.t.), 380-9; al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl,* editor: M. Mushthafâ Abû al-'Ilâ (ttp.: Maktabah al-Jundî, 1970), 478-481; Dengan bahasa yang agak lain,

mandang bahwa ijtihad tidak lagi dilaksanakan oleh fuqaha' tapi oleh para ilmuwan dari segala disiplin ilmu yang tergabung dalam sebuah komisi konsultatif yang mengiringi lembaga perwakilan, karena dalam konsep ijtihad Syahrûr peran lembaga fatwa telah digantikan oleh *polling* legislatif dan parlemen nasional yang menjunjung tinggi kebebasan berpendapat, kebebasan pers, dan adanya oposisi (*al-mu'âradlah*).[13]

Walaupun terdapat beberapa pakar kontemporer lain yang menyerukan pentingnya melibatkan IPTEK dalam proses ijtihad sebagaimana Syahrûr, namun rata-rata belum sampai pada penekanan yang bersifat niscaya dan suatu keharusan. Ini disebabkan karena mereka masih menempatkan ulama' (dalam arti ilmuwan agama) sebagai *play maker* dan ilmuwan lain sebagai pembantunya.[14] Ini jelas terlihat seperti dalam tulisan Qodri A. Azizy berikut:

---

asy-Syâthibî lebih menekankan pentingnya kemampuan seorang mujtahid dalam menangkap *maqâshid asy-syarî'ah* sebagai syarat yang tidak boleh ditinggalkan. Sebab inilah yang menjadi tujuan pokok syariat. Sedangkan syarat-syarat lain yang mengacu pada kemampuan dalam menyimpulkan hukum dari sumber-sumber syariat, seperti menguasai bahasa Arab walaupun tidak sehebat Sibawaih, al-Khalîl, Abû Ubaydah, atau al-Ashma'î, sesungguhnya hanya syarat pendukung dalam menangkap *maqâshid asy-syarî'ah* di atas. Ini artinya, asy-Syâthibî walaupun sudah mulai realistis dan tidak terpaku pada kungkungan paradigma literalisme, namun ia masih seperti ulama' ushul fiqh kebanyakan bahwa ijtihad merupakan tugas fuqaha' dan bukan tugas semua orang terpelajar, seperti yang dikonsepkan oleh Syahrûr. Oleh asy-Syâthibî, fuqaha' tetap masih dijadikan sebagai *play maker* dalam ijtihad. Ini dapat dilihat ketika asy-Syâthibî menyatakan bahwa hanya orang-orang yang memahami syariat saja yang akan mampu mengetahui *maqâshid asy-syarî'ah.* Asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, edisi: M. Hasanayn Makhlûf, (ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.) VI: 56-62.

[13] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 208.

[14] Ini dapat dibuktikan dalam syarat-syarat seorang mujtahid yang banyak disebut dalam karya-karya ushul fiqh klasik. Para pakar ushul fiqh rata-rata menjadikan ilmu-ilmu kesyariatan, seperti menguasai al-Qur'an --tidak harus menguasai dan menghafal semuanya tapi cukup mengetahui tempat 500 ayat hukum--, menguasai sunah, ijma, dan bahasa Arab sebagai syarat utama.

> "…kesediaan fuqaha' untuk bekerja sama dengan lembaga/ instansi lain (sangat diperlukan, mf). Mereka dengan sadar bersedia menambah ilmu pengetahuan di luar dunianya yang bisa mendukung untuk kematangan spesialisasi ilmunya. Di sini juga diperlukan suplemen pengetahuan di luar disiplin hukum Islam, seperti ilmu-ilmu sosial dan humaniora, sehingga akan mampu menggunakan inter atau multi disipliner. Bahkan hasil kajian sain dan teknologi, termasuk teknologi kedokteran atau rekayasa (*engieering*) lainnya, saya kira tidak dapat disia-siakan dalam proses ijtihad…"[15]

Dari kutipan di atas, fuqaha' dalam hal ini, ilmuwan agama tampak diberi peran yang lebih kuat bila dibanding dengan ilmuwan lain. Ilmuwan lain hanya dijadikan pendukung atau pembantu ijtihad semata.

Dengan berpijak pada paradigma barunya, Syahrûr tidak seperti Qodri yang menjadikan ilmuwan agama sebagai *play maker* dan ilmuwan lain sebagai pembantu dalam proses ijtihad. Bagi Syahrûr, semua ilmuwan dari semua disiplin terkait dijadikan *play maker* dan tidak ada yang sekedar menjadi pemain pembantu. Semua ilmuwan memiliki kedudukan yang setara, bebas, dan *fair*.[16]

Apa yang dirumuskan oleh Syahrûr ini lebih masuk akal dan lebih menjanjikan tercapainya efektivitas diskusi dan dialog. Sebab, dialog tidak akan bisa efektif bila dalam dialog itu tidak terdapat kesetaraan posisi historis.[17] Posisi fuqaha' yang lebih tinggi bila dibanding dengan ilmuwan lain, akan melahirkan hak istimewa

---

[15] Ahmad Qodri A. Azizy, "Redefinisi Bermadzhab dan Berijtihad…", 122; Tulisan yang semula dipublikasikan secara terbatas ini kemudian dipublikasikan secara lebih luas dengan judul *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik-Modern* (Jakarta: Teraju, 2003), 116; Ahmad Qodri A. Azizy, "Menuju Ijtihad Baru: *al-Ijtihâd al-'Ilmî al-'Ashrî*", *Pidato Ilmiah dalam Rangka Pengukuhan Guru Besar Hukum Islam IAIN Walisongo*, 12 Juli 2003, 7.

[16] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 208.

[17] Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme.,* 41, 64.

semacam hak veto, yang sudah barang tentu akan merusak fungsi dialog. Dengan begitu dialog hanya akan mengalami distorsi dan hasil dialog sulit dipertanggungjawabkan keakuratannya.

Sumbangan paradigma historis ilmiah yang ditelorkan Syahrûr hingga saat ini merupakan sumbangan termaju dalam ilmu ushul fiqh. Oleh karena itu, teori-teori yang dimunculkan Syahrûr masih merupakan tawaran yang relevan dengan realitas masyarakat kontemporer. Teori *hudûd* merupakan salah satu contoh yang paling mudah dipahami bagaimana teori ini menginginkan terwujudnya hukum yang demokratis dan mencerminkan kekebasan sipil sehingga mampu mewujudkan masyarakat madani.

2. Relevantisasi topik dengan permasalahan kemasyarakatan

Dalam ilmu ushul fiqh, terdapat tiga paradigma yang masing-masing memiliki teori yang bernaung di bawahnya. Ketiga paradigma itu adalah tekstualisme, utilitarianisme, dan historis-ilmiah.

Diantara teori yang bernaung dalam paradigma tekstualisme adalah teori al-Qur'an sebagai sumber hukum pertama, hadis sebagai sumber hukum kedua, dan ijma' sebagai sumber hukum ketiga, *qiyas, 'urf, syar'u man qablana, sad ad-dari'âh, mazhhab shahâbî,* dan *al-istishhâb*. Semua teori ini telah dibahas secara detail dalam ilmu ushul fiqh, oleh karena itu, pembaca dipersilahkan menelaah secara lebih seksama dalam buku-buku ilmu ushul fiqh.

Sementara teori yang bernaung dalam paradigma utilitarianisme adalah teori *maqâshid*. Teori ini menyatakan bahwa segala upaya penggalian hukum harus dilakukan dalam kerangka mengungkap maksud *Syâri`* (Allah), sang pencipta hukum. Jadi, tidak lagi semata-mata mengacu pada otak-atik indikasi tekstual yang terbatas jumlahnya dan melupakan maksud esensi Allah, tapi mengacu pada maksud Allah dalam menurunkan hukum.

Teori ini sebenarnya pernah diungkapkan oleh al-Ghazâlî. Ia membagi *mashlaḥah* menjadi 3 tingkatan, yakni *adl-dlarûriyyah, al-ḥâjiyyah,* dan *at-taḥsîniyyah*.[18] Akan tetapi, ia masih meletakkan *mashlaḥah* itu dalam kerangka qiyas, tepatnya pada cara menentukan *'illat* berdasarkan *istimbâth* (*istidlâl*), pada bagian teori *munâsabah*.[19] Menurut al-Ghazâlî, upaya mencari kebenaran dalam ilmu ushul fiqh harus disesuikan dengan maksud Allah. Maksud Allah itu biasa disebut dengan *al-mashlaḥah*.[20]

Asy-Syâthibî, ulama ushul fiqh yang hidup dua abad setelah al-Ghazâlî memerankan *mashlaḥah* secara berbeda dengan al-Ghazâlî. Bagi al-Ghazâlî, *mashlaḥah* dipakai terbatas pada kerangka qiyas, sehingga posisinya menjadi marginal, setelah posisi sentral diduduki oleh makna tekstual. Sedangkan bagi asy-Syâthibî, *mashlaḥah* dijadikan acuan utama setiap upaya pencarian kebenaran dalam ilmu ushul fiqh. Jadi, posisinya sangat sentral.

Menurut asy-Syâthibî, terdapat dua macam *maqâshid*, yaitu *maqâshid asy-syâri`* (maksud Allah) dan *maqâshid al-mukallaf* (maksud manusia). *Maqâshid asy-syâri`* adalah maksud Allah dalam menurunkan syariatnya ke dunia sebagimana terkandung dalam firman-Nya. Sementara *maqâshid al-mukallaf* adalah maksud yang terkandung dalam setiap perbuatan baik yang meliputi ibadah dan adat kebiasaan.[21]

Maqâshid asy-syâri` ada 4 macam, yaitu: (1) Bahwa Allah menurunkan syariat ke dunia ini dalam rangka menjaga kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akherat. Kemaslahatan itu tidak lebih dari 3 macam, yaitu kemaslahatan primer (*adl-dlarûriyyah*),

---

[18] *Ibid*., 162-9.

[19] Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*,…, 435.

[20] Al-Ghazâlî, *Syifâ` al-Ghalîl*, 159, 161, 163.

[21] Asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*…, II: 225.

sekunder (*al-hâjiyyah*), dan tersier (*at-tahsîniyyah*).[22] Oleh karena itu, segala macam upaya penggalian hukum harus dilakukan dalam rangka mencapai kebenaran yang mengacu pada tercapainya kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. (2) Bahwa Allah menurunkan syariat kedunia ini untuk biasa dipahami. Kaidah umum yang muncul adalah bahwa Allah ketika menurunkan syariat ke dunia ini dengan bahasa dan format yang memungkinkan bagi manusia untuk memahaminya.[23] Inilah alasan mengapa al-Qur'an turun dengan bahasa Arab. (3) Bahwa Allah menurunkan syariat ke dunia ini untuk membebani manusia (untuk menugasi manusia). Kaidah umum yang muncul dalam hal ini adalah bahwa pembebanan itu hanyalah sebatas kecakapan manusia dalam menanggungnya.[24] Kalau tidak cakap berarti tidak ada pembebanan. Oleh karena itu, segala upaya pencarian kebenaran dalam ilmu ushul fiqh harus dalam rangka menyiapkan diri untuk menanggung taklif dari Tuhan. Bukan hanya untuk sekedar pengetahuan saja, tapi setelah mendapat pengetahuan harus diamalkan.[25] (4) Bahwa Allah menurunkan syariat ke dunia ini dalam rangka menjadikan manusia tunduk pada hukum Tuhan. Kaidah yang muncul dalam hal ini adalah bahwa syariat turun ke dunia ini untuk menghindarkan manusia dari keterjebakan pada hawa nafsunya dan agar mereka tunduk pada ketentuan Tuhan.[26] Untuk itu, pencarian kebenaran dalam ilmu ushul fiqh adalah dalam rangka membuat manusia tunduk pada Allah, bukan tunduk pada hawa nafsunya sendiri.

Empat hal *maqâshid syâri`* yang semacam itu, jelas belum dijelaskan secara sistematis oleh al-Ghazâlî. Sungguh ini sebuah upa-

---

[22] *Ibid.,* II: 3-4.

[23] Al-Jâbirî., *Bunyat al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-Arabi, 1993), 544-5.

[24] *Ibid*., 546.

[25] Asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*…, II: 72.

[26] Al-Jâbirî, *Bunyat*…, 546.

ya awal asy-Syâthibî yang sangat jenius dalam menangkap maksud Allah.

Sedangkan bagi maksud mukallaf, asy-Syâthibî berpendapat bahwa setiap perbuatan manusia tergantung pada niatnya, dan maksud mukallaf ada pada setiap perbuatan baik yang ibadah maupun yang adat kebiasaan.[27] Selain itu, setiap maksud mukallaf dalam melakukan perbuatan itu harus relevan dengan maksud Allah.[28] Semua perbuatan yang melanggar maksud Allah, maka perbuatan itu dianggap batal.[29] Inilah prinsip dasar maksud mukallaf yang dikemukakan asy-Syâthibî.

Adapun teori yang bernaung dalam paradigma historis-ilmiah adalah teori *ḥudûd*. Teori *ḥudûd* merupakan teori baru dalam hukum Islam yang memandang bahwa syariat Allah sesungguhnya hanyalah syariat yang berupa batas-batas (*ḥudûd*) dan bukan syariat yang konkret (*'aynî*). Oleh karena itu, manusia bertugas menemukan *ḥudûd* Allah dalam ayat-ayat *umm al-kitâb,* kemudian setelah *ḥudûd* Allah itu ditemukan, ia diharuskan membentuk hukum yang sesuai dengan tuntutan realitas, namun tidak diperkenankan menyalahi atau melampaui *ḥudûd* Allah tersebut. Teori *ḥudûd* merupakan perangkat ijtihad baru yang dicetuskan Syaḥrûr guna mewujudkan hukum Islam modern yang dinamis, fleksibel, dan relevan dengan tuntutan realitas.

Masing-masing tiga paradigma ushul fiqh di atas dapat ditelusuri kaitannya dengan konteks-sosio historisnya. Paradigma tekstualisme muncul selain terkait dengan tarik menarik antara kelompok tekstualis (*ahl al-ḥadîts*) dan rasionalis (*ahl ar-ra'y*) yang akhirnya dimenangkan oleh kelompok tekstualis juga terkait dengan fenomena tirani dalam struktur sosial masyarakat Islam abad

---

[27] Asy-Syâthibî, *al-Muwafaqat*…, II: 225.

[28] *Ibid*., II: 230.

[29] *Ibid.*

ke-2 H/ 8 M. Sebagaimana diketahui, Asy-Syâfi'i, pencetus paradigma ini, hidup antara tahun 150-204 H/767-820M bertepatan dengan permulaan rezim Bani Abbasiyah yang memerintah dunia Islam antara tahun 750-1258M. Pada saat itu, sebagaimana dikatakan oleh Fazlur Rahman, sistem politik yang ada adalah ketaatan dan konformisme mutlak dari para rakyat terhadap para penguasa. Ini dilakukan untuk menjaga integritas dan keselamatan umat Muslim dari kehancuran. Namun ketaatan dan konformisme politik itu akhirnya berkembang menjadi dogma,[30] yang termanifestasi dengan kemenangan kelompok pendukung hadis. Cara berpikir aliran *ahl hadîts* yang merupakan cikal bakal paradigma tekstualisme jelas lebih menguntungkan bagi sistem politik yang berkuasa pada era asy-Syâfi'î, karena selain tekstualisme mudah dimanfaatkan untuk menjustifikasi kepemimpinan para khalifah waktu itu dengan menggunakan teks-teks otoritatif yang ada mengingat kebenaran penafsiran terhadap suatu teks ternyata sangat arbitrer dan mudah diselewengkan, juga karena tekstualisme dapat dipergunakan oleh para penguasa untuk membangun kohesi sosial yang dicabik-cabik oleh beragamnya aliran dan sekte Islam saat itu. Kohesi sosial jelas persoalan yang penting bagi para penguasa dan para penguasa akan menggunakan potensi apapun untuk mencapainya, termasuk dengan paradigma tekstualisme ini.

Paradigma utilitarianisme dapat ditelusuri kaitannya dengan konteks sosial era asy-Syâthibî di Granada, Spanyol, dan dunia Islam pada umumnya pada abad ke-14 M. Pada saat itu, Spanyol dan dunia Islam sedang mengalami kemunduran yang parah. Sistem sosial dunia Islam begitu lesu pasca kejatuhan Bani Abbasiyah di tangan tentara Mongol pada tahun 1258 M. Walaupun demikian, selalu saja ada kalangan intelektual yang berpikir keras untuk mengembalikan kejayaan umat Islam waktu itu. Asy-Syâthibî, sebagaimana kenalannya dari Tunisia, Ibn Khaldun (w. 784/1382) bangkit

[30] Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad* (Bandung: Pustaka, 1995), 148.

untuk memenuhi tugas intelektual dan peradaban dengan mulai dari spesialisasi ilmunya, yakni ilmu ushul fiqh. Paradigma utilitarianisme yang ia cetuskan itu dimaksudkan untuk membangun kembali paradigma berpikir umat Islam di bidang hukum agar tidak teralienasi dari realitas sosial yang telah berubah. Dengan paradigma itu, seakan-akan ia ingin mengatakan pada seluruh dunia Islam bahwa saat ini dunia sudah berubah sama sekali. Dulu kita jaya sekarang kita bangkrut. Pijakan teoretis yang tekstualistis telah tidak mampu merespons perubahan sosial yang drastis seperti sekarang. Oleh karena itu, kita harus menemukan paradigma baru yang lebih responsif terhadap perubahan sosial, agar peradaban Islam kembali bangkit dengan berpijak pada realitas sosial yang baru. Pilihan asy-Syâthibî jatuh pada paradigma utilitarianisme yang dianggapnya lebih fleksibel dalam memenuhi kebutuhan dinamika sosial dari pada paradigma tekstualisme.

Paradigma historis ilmiah juga dapat ditelusuri kaitannya dengan sistem sosial yang melatarbelakanginya. Paradigma historis ilmiah ditelorkan oleh Syahrûr di Syria akhir abad ke-20, tepatnya tahun 1990. Kemunculan paradigma ini terkait dengan situasi masyarakat Syria, Timur Tengah, dan Dunia Muslim saat itu yang mengalami problem penegakan demokrasi dan kebebesan sipil dalam segala lini kehidupan. Syahrûr hadir untuk memunculkan paradigma baru bagi hukum Islam agar lebih demokratis dan mengadaptasi tuntutan kebebasan sipil. Dengan demikian, hukum Islam tidak lagi berada di dalam dominasi para fuqaha yang rata-rata mengalami kesulitan dalam memahami realitas sosial karena keterbatasan alat analisis. Paradigma historis ilmiah dimaksudkan Syahrûr untuk membangun paradigma hukum yang lebih reformatif.

Reformasi hukum Islam sesungguhnya telah berlangsung sejak pertengahan abad ke-19. Namun, reformasi itu ternyata lebih menekankan pada aspek bagaimana menerapkan hukum Islam yang sudah ada (hasil rumusan para fuqaha' terdahulu) ke dalam

struktur masyarakat modern, bukan pada aspek bagaimana menelorkan hukum Islam yang modern. Dengan kata lain, reformasi itu lebih menyentuh pada level cabang atau ranting hukum Islam, bukan pada level pokoknya. Reformasi itu tidak pernah menyentuh level yang lebih fundamental, yakni dasar-dasar teoretis hukum Islam atau yang biasa dikenal dengan ilmu ushul fiqh. Ushul fiqh pada masa pra-modern tetap saja memusatkan perhatiannya pada upaya penafsiran literal al-Qur'an dan sunah. Bahasa kedua sumber hukum ini ditafsiri agar memiliki efek literal dan langsung berhubungan dengan kasus-kasus hukum. Alasan hukum *(ratio legis)* dalam teks hanya diketahui berdasarkan pernyataan eksplisit teks itu sendiri. Pemikiran manusia dipandang tidak akan mampu menentukan *ratio legis* yang ada dibalik wahyu Tuhan.

Akibat reformasi yang setengah hati itu adalah bahwa hukum Islam tetap saja merupakan "barang lama" yang dimodifikasi, bukan "barang yang sama sekali baru". Ibarat sebuah mobil, kita tidak pernah mendapatkan mobil baru yang memang dirancang secara baru untuk kebutuhan medan yang baru. Kita hanya mendapatkan mobil-mobil hasil modifikasian saja. Dengan ungkapan yang lain, Syahrûr ketika memberikan komentar balik atas tulisan-tulisan yang mengkritisi buku pertamanya, *al-Kitâb wa al-Qurân,* menyatakan bahwa para penulis kritik itu sesungguhnya hanya membangun barang lama dengan memberikan pakaian yang baru. Sistem pengetahuan yang mereka gunakan tetap sistem lama. Walaupun mereka telah bekerja keras, tapi upaya mereka tidak akan memberi manfaat apapun.[31] Komentar Syahrûr ini juga cocok ditujukan kepada para reformis hukum Islam selain dirinya, walaupun mereka menyerang pemikiran hukum Syahrûr. Kodifikasi hukum yang selama ini dipandang sebagai *trend* utama bagi hukum Islam modern, sesungguhnya hanyalah perangkat modifikasi itu dan bu-

[31] Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah Fî ad-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahâlî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1994), 34.

kan perangkat rancang-bangun yang menghasilkan hukum Islam yang benar-benar modern. Begitu pula ijtihad dalam bidang *furû'* (fiqh) seperti yang dilakukan oleh Rasyid Ridla (1865-1935) yang berijtihad tentang riba *(usury)*[32] dan *riddah* (*apostesy*),[33] serta Hasbi ash-Shiddiqi yang berijtihad tentang fiqh lokal (Indonesia).[34] Pendek kata, munculnya paradigma baru dalam wilayah kajian fiqh dan ushul fiqh masih merupakan hal yang masih langka. Padahal, kebutuhan akan paradigma ushul fiqh baru merupakan hal yang mendesak, sebagaimana dinyatakan oleh al-Jâbirî sebagai berikut:

---

[32] Dalam kasus riba *(usury)* yang telah secara jelas dilarang oleh Allah itu, Ridla menolak bila hal itu diterapkan dalam kasus bunga bank. Ridla beralasan, saat ini umat Islam tengah menghadapi bahaya penetrasi dan dominasi ekonomi oleh sistem kapitalisme Barat. Berdasarkan prinsip darurat, maka bunga bank dalam situasi bahaya seperti ini dapat diterima oleh Islam. Abdul Hamîd A. Abû Sulaymân, *Toward an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thougt* (Herndon, Virginia: IIIT, 1415/1994), 66-7. Lebih jauh tentang argumentasi Ridla dalam penghalalan bunga bank, lihat: Asep Saepudin Jahar, "Rethinking Economic Ethics in Islam: Muhammad Rasyid Ridha's Concept of Riba", Journal *al-Jâmi'ah*, no. 62/XII (1998), 63-81.

[33] Dalam kasus *riddah* ini Ridha berpandangan bahwa hukuman bunuh bagi si murtad sebenarnya merupakan keputusan ijma' semata. Namun, ijma' dalam kasus ini hanya berdasarkan pada nash yang samar. Padahal terdapat teks yang melarang secara jelas terhadap pemaksaan agama. Dengan demikian ijma' semacam ini batal, karena bertentangan dengan nash syari'ah. Abdul Hamîd A. Abû Sulaymân, *Toward an Islamic Theory of International Relations.,* 66-7.

[34] Tentang fiqh Indonesia, baca: Nouruzzaman Shiddiqie, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), terutama BAB VII: Ke Arah Pembinaan Fiqh Indonesia, 215-236. Nouruzzaman yang tak lain adalah putra dari Hasbi sendiri memberikan gambaran yang cukup jelas tentang fiqh Indonesia ini. Ia mengatakan, "Ide Hasbi tentang fiqh Indonesia atau yang dalam istilah yang diberikannya sendiri disebut "Fiqh yang berkepribadian Indonesia" yang telah dirintisnya sejak 1359/1940 adalah (fiqh yang, mf) berlandaskan pada konsep bahwa fiqh yang diberlakukan terhadap muslim Indonesia adalah hukum yang sesuai dan memenuhi kebutuhan mereka…Hukum adat yang telah berkembang dalam masyarakat Indonesia dan yang tidak bertentangan dengan syara' ditampung dalam kerangka fiqh yang diberlakukan di Indonesia. Juga dilakukan pemilihan terhadap fatwa-fatwa hukum dari ulama terdahulu, mana yang lebih cocok dengan situasi dan kondisi Indonesia." *Ibid*, 236.

> "Sesungguhnya upaya-upaya "penyesuaian" dipermukaan telah berakhir masanya…Yang dituntut sekarang ini di bidang syariah adalah melakukan seperti apa yang telah dilakukan oleh para filosof Asy'ariyah di bidang akidah (Fakhruddin ar-Râzî, misalnya), yaitu membangun ulang metode pemikiran dalam syariah dengan berangkat dari proposisi-proposisi baru dan tujuan-tujuan kontemporer. Dengan kata lain, yang dituntut sekarang ini adalah pembaharuan yang tidak berangkat dari sekedar memulai ijtihad pada masalah-masalah cabang (*furû'*), melainkan dari membangun prinsip-prinsip (*ta'shîl-ushûl*), yakni dengan membangun ulang prinsip-prinsip itu. Titik berangkat zaman kita sekarang adalah keharusan mendidik keahlian nalar sang mujtahid dan membangun ulang nalar itu. Tanpa nalar yang baru tidak akan mungkin muncul ijtihad baru."[35]

Keharusan untuk melepaskan teori hukum Islam dari paradigma tekstualisme serta membangun kembali ushul fiqh tersebut sangat penting dilakukan karena ushul fiqh yang telah ada sekarang merupakan hasil kreasi ulama' masa awal Abbasiyah dan sesudahnya. Diakui maupun tidak, situasi sosial politik saat itu yang cenderung tiranik dan jauh dari iklim demokrasi sangat memengaruhi nuansa keilmuan pada waktu itu. Literalisme sangat mungkin dipergunakan untuk menyokong dominasi pemerintah yang tiran.

Sekarang zaman sudah berubah sama sekali, maka prinsip ushul fiqh harus berubah sesuai dengan tuntutan kemaslahatan zaman. Yusuf al-Qardlâwî ketika menjawab seorang penanya, apakah pembaharuan ushul fiqh itu mungkin dilakukan, dengan sangat tegas ia menjawab bahwa hal itu mungkin. Bahkan ia berani menyalahkan asy-Syâthibî, salah sorang pendekar ilmu ini, yang telah berpendapat bahwa ushul fiqh itu *qath'î*, oleh karena itu, pembaharuan terhadapnya tidak mungkin dilakukan.[36] Dengan

---

[35] Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah,* terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 148-9.

[36] Lihat: asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm,* edisi: Muhammad Khidhr Husayn at-Tûnîsî (ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.) I: 10-13.

menyandarkan pendapatnya pada al-Qâdlî Abû Bakar al-Bâqillânî, al-Qardlâwî menganggap pandangan asy-Syâthîbî tersebut tidaklah tepat. Menurut al-Qardlâwî, tidak semua bagian dalam ilmu ushul fiqh itu *qath'î*. Terdapat bagian-bagian yang berstatus *zhannî* dalam ushul fiqh. Buktinya adalah dijumpainya perbedaan-perbedaan pendapat dalam ushul fiqh, seperti tentang status kehujahan hadis *âḥâd*, qiyas, ijma', *mashlaḥah mursalah, istiḥsân, syar'u man qablanâ, istishḥâb*, dan berbagai kaidah-kaidah teknis [*'Âm-khâshsh, muthlaq-muqayyad, manthûq-mafhûm,* dan *nâsikh mansûkh*]. Al-Qardlâwî menambahkan, "Kalau perbedaan pendapat seperti ini dapat terjadi dalam ushul fiqh, maka kita tidak dapat menyetujui pendapat Imam asy-Syâthîbî yang mengatakan bahwa semua masalah ushul fiqh adalah *qath'î*. Sesuatu yang *qath'î* itu tidak memungkinkan terjadinya perbedaan pendapat seperti ini."[37] Senada dengan al-Qardlâwî, al-Jâbirî menulis:

> "Kaidah-kaidah *ushûl* yang mendasari fiqh Islam sampai sekarang ini, sebenarnya merujuk kepada masa penulisan ilmu-ilmu keislaman, masa Abbasiyah awal, dan banyak juga yang merujuk kepada tulisan-tulisan sesudah itu. Adapun sebelum masa penulisan itu, tidak ada kaidah-kaidah yang digariskan dan membingkai pemikiran ijtihad sebagaimana yang terjadi sesudahnya. Para ahli fiqh yang membikin kaidah-kaidah itu dalam praktik ijtihad mereka, sebenarnya lahir dari sistem pengetahuan yang dominan di zaman mereka, dan dari berbagai kebutuhan dan kemaslahatan yang mengemuka pada masa itu. Karena zaman kita berbeda secara radikal dengan zaman penulisan itu, baik pada tataran metode atau kemaslahatan, maka merupakan keharusan untuk memperhatikan perbedaan ini dan berusaha untuk menjawab persoalan-persoalan yang dilontarkan dan dibebankan (zaman ini, mf)."[38]

---

[37] Yûsuf al-Qardlâwî, *Fatwa-fatwa Kontemporer,* terj. As'ad Yasin (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 211-3.

[38] Al-Jâbirî, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah.,* 172-3.

Di samping itu, menurut Muhammad Iqbal, kita butuh kerja intelektual yang besar dan pasti agar hukum Islam mampu untuk berevolusi sesuai dengan kebutuhan zaman, sebagaimana yang dilakukan oleh Umar b. Khaththâb, pemikir independen dan kritis pertama dalam Islam.[39]

Paradigma tektualisme dan utilitarianisme dalam ilmu ushul fiqh tradisional merupakan produk historis masa lalu yang disusun berdasarkan kebutuhan pada masanya.[40] Masa kegelapan dan kemerosotan semangat kaum muslimin telah menyeret para fuqaha' untuk menjadikan ilmu ushul fiqh yang semestinya bisa menjadi petunjuk berpikir, justru menjelma menjadi sekedar doktrin-doktrin yang tidak bisa membimbing mereka menciptakan fiqh dan melahirkan pemikiran-pemikiran (baru), bahkan ia berubah menjadi dogmatisme dan sekumpulan pandangan yang berkembang sama rumitnya dengan fiqh itu sendiri.[41] Praktis, ilmu ini telah terabaikan dalam pengembangannya sejak pasca tabi'in dan fuqaha' Madinah.[42] Ilmu ini telah mengalami kematian dan berubah menjadi ilmu ideologis yang anti perubahan. Hanya segelintir sarjana yang mau mengembangkan ilmu ini, seperti Ibn Hazm yang mengembangkan konsep yang luas dan terbuka dalam bidang ushul fiqh dengan menelurkan konsep *al-istishhâb* yang membuka pintu bagi

---

[39] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Javid Igbal, 1971), 162. Buku ini telah diterjemahkan dua kali kedalam bahasa Indonesia, yakni: Sir Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* terj. Ali Audah (Jakarta: Tinta Mas, 1966); Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, terj. Didik Komaidi (Yogyakarta: Lazuardi, 2002).

[40] Syahrûr, *Nahw Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî* (Damaskus: al-Ahâlî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1994), 172; Hasan at-Turâbî, *Qadlâyâ at-Tajdîd: Nahwa Manhaj Ushûlî* (Khortoum: Ma'had al-Buhûts wa ad-Dirâsât al-Ijtihad*iyyah*, 1990), 195; Hasan at-Turabi, *Pembaharuan Ushul Fiqh (Tajdîd Ushûl al-Fiqh al-Islamî),* terj. Afif Muhammad, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1980), v, 10.

[41] Hasan at-Turâbî, *Pembaharuan Ushul Fiqh,* terj. Afif Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1986), 9.

[42] *Ibid.,* 16.

pengembangan fiqh, sekalipun ia sendiri masih tetap menerapkan metode *Zhâhirî* dalam memahami teks.[43] Akibatnya, ilmu ini telah tidak mampu menolong kita dalam memenuhi kebutuhan modernitas kita dengan tepat. Karena ia yang kita harapkan memberikan petunjuk ternyata tidak sesuai lagi dengan kebutuhan kita dengan sebenar-benarnya, mengingat ia dicetak dengan pengaruh situasi historis di mana ia tumbuh, bahkan dipengaruhi oleh karakteristik tuntutan *fiqhiyyah* yang dihadapi.[44] Oleh karena itu, ketika dipakai pada masa sekarang, ilmu ini akan mengalami problem-problem metodologis yang muncul akibat perbedaan *time-space-factor.* Inilah keprihatinan yang tengah dialami oleh ilmu ushul fiqh dewasa ini. Ilmu ini membutuhkan kritik-ideologi yang akan mengoyak selubung ideologisnya yang membuat ilmu ini mengalami keterasingan dari realitas kekinian. Al-Jâbirî merupakan salah satu cendekiawan yang mengungkap hal ini. Ia menulis:

> "Pada masa sekarang ini kebutuhan dan berbagai keprihatinan sesungguhnya sudah sangat berbeda dengan apa yang dibayangkan oleh para ahli fiqh dan *ushûl* masa lalu terhadap kaidah-kaidah dan metode-metode yang mereka gariskan. Penyelesaian terhadap berbagai keprihatinan dan masalah dalam periode kita menuntut agar kita melampaui ikatan-ikatan metodologis yang membelenggu ilmu-ilmu keagamaan di masa lalu, yakni, dengan cara berinteraksi dengannya secara lentur dan memandangnya dengan kacamata relativitas dan historisitas."[45]

Senada dengan al-Jâbirî, Syahrûr juga menyerukan pentingnya membentuk paradigma baru ilmu ushul fiqh, sebagaimana terlihat dalam kutipan berikut:

---

[43] *Ibid.,* 19.

[44] Hasan at-Turâbî, *Qadlâyâ at-Tajdîd: Nahwa Manhaj Ushûlî* (Khortoum: Ma'had al-Buhûts wa ad-Dirâsât al-Ijtihad*iyyah*, 1990), 195; Hasan at-Turâbî, *Pembaharuan Ushul Fiqh.,* v, 10.

[45] Al-Jâbirî, *Negara, Agama, dan Penerapan Syari'ah.,* 6.

> "…kami telah mendiskusikan masalah yang ada dalam kitab-kitab *turâts*…, tapi persoalannya bukan terletak pada kitab-kitab itu, melainkan pada *ushûl* yang dibangun sejak abad kedua hijriyah....Menurut kami, harus ada rekonstruksi *ushûl* dengan berpijak pada akar-akar yang dijadikan pijakan ulama salaf sebagaimana terlihat dalam perkataan dan tulisan mereka."[46]

Jauh sebelum al-Jâbirî dan Syahrûr, Hasan at-Turâbî telah mengajak untuk menyelesaikan ketidakjelasan metodologis, *al-ibhâm al-manhajî,* yang menimpa ilmu ushul fiqh sekarang. Menurutnya, ilmu ushul fiqh perlu direkonstruksi ulang dengan cara menyatukan antara ilmu-ilmu *naql* (al-Qur'an dan sunah) dengan ilmu-ilmu rasional yang setiap saat berkembang akibat dari riset-riset ilmiah yang terus berjalan.[47]

Dalam pandangan at-Turâbî, ilmu ushul fiqh, sebagaimana ilmu-ilmu keislaman lainnya telah kering dari sentuhan realitas masyarakat yang sebenarnya.[48] Akibatnya ilmu ini mengalami apa yang disebut oleh Thomas Kuhn dengan anomali-anomali yang pada akhirnya menimbulkan krisis yang membatu[49] atau --meminjam istilah Habermas-- mengalami keterputusan hubungan dengan kepentingan praktis manusia. Oleh karena itu, sebuah pembaharuan paradigma ilmu ushul fiqh dalam rangka pembaharuan syariat adalah hal yang sangat penting. Memperbaharui syariat Muhammad bukan dari luar (dari syariat lain) atau turunnya syariat baru, seperti yang terjadi pada syariat-syariat sebelum Muhammad, tapi dari dalam, dalam arti, kita memperbaharui pemahaman kita terhadap syariat tersebut dan memperbaharui penerapan syariat terse-

---

[46] Syahrûr, *Nahw Ushûl Jadîdah.,* 171.

[47] Hasan at-Turâbî, *Qadlâyâ at-Tajdîd: Nahwa Manhaj Ushûlî.* 191.; Bandingkan: Muhammad ath-Thâhir al-Mîsâwî, "Qadhâyâ at-Tajdîd: Nahwa Manhaj Ushûlî", dalam *at-Tajdîd,* Th. 1, no. 2 (Juli 1997/Rabiul Awal 1418), 200.

[48] Hasan at-Turâbî, *Qadlâyâ at-Tajdîd: Nahwa Manhaj Ushûlî.,* 133-4.

[49] Hasan at-Turâbî, *Qadlâyâ at-Tajdîd.,* 135.

but dalam kehidupan kita.[50] Pembaharuan ilmu ushul fiqh merupakan upaya pembaharuan pemahaman dan penerapan syariat Islam dalam kehidupan modern.

Selama ini, hukum Islam yang berkaitan dengan kehidupan sosial dan kemaslahatan umum telah terabaikan. Akibatnya, pemahaman yang bersifat *ushûlî* juga terabaikan dan tidak mengalami perkembangan. Oleh karena itu, dalam rangka membangun hukum Islam yang lebih mampu mengatur kehidupan yang luas baik aspek pribadi individu maupun aspek sosialnya, maka paradigma baru ushul fiqh yang sesuai dengan itu harus diciptakan.[51] Dampak dari perhatian para fuqaha' yang menjauhi problema kehidupan umum adalah bahwa teori hukum Islam yang ada hanya berputar-putar pada masalah-masalah penafsiran teks, melakukan konfirmasi dan tarjih, menemukan dalil-dalil dalam teks baik yang jelas maupun yang tersembunyi, langsung maupun yang isyarat, *mafhûm muwâfaqah* dan *mafhûm mukhâlafah*.[52] Padahal hukum Islam harus tumbuh secara dinamis untuk menghadapi tantangan sosial yang bersifat praktis. Demikian pula dengan ushul fiqh.[53] Oleh karena itu, kita butuh paradigma baru ushul fiqh yang lepas dari selubung ideologis dan dogmatisme serta mampu memberikan kerangka kerja bagi pembentukan fiqh publik yang memadai terhadap tuntutan zaman modern.[54]

Wacana tertutupnya pintu ijtihad yang sempat terdengar, sesungguhnya tiada lain adalah tidak dapat dilakukannya ijtihad karena paradigma lama dalam ilmu ushul fiqh telah mengalami keusangan (*obsolete*) dan keterjebakan ideologis, sehingga mengalami

---

[50] *Ibid*., 53-55.

[51] Hasan at-Turâbî, *Pembaharuan Ushul Fiqh.*, 15.

[52] *Ibid.,* 12.

[53] *Ibid.,* 1.

[54] *Ibid.,* 19-3.

disfungsi. Inilah yang digambarkan oleh al-Jâbirî dalam kutipan berikut:

> "…Masalah-masalah khusus di masa lalu, meski mirip dan sejenis, sifatnya terbatas atau memungkinkan untuk dibatasi; teks-teks syariat (al-Qur'an dan sunah) juga terbatas, dan demikian pula ijtihad memahami kata-kata dan batas-batas petunjuk dari teks-teks itu…, akhirnya mau tidak mau akan sampai pada titik dimana tak ada lagi yang tersisa, dan kemudian akibat yang sudah pasti adalah "tertutupnya" pintu ijtihad, bukan "ditutup" [dengan sengaja] seperti yang dikatakan orang.
>
> Sebenarnya, tak ada seorangpun dalam Islam yang memiliki kekuasaan untuk "menutup" pintu ijtihad, baik para penguasa, para ahli fiqh atau yang lain karena dalam Islam tak ada gereja atau lembaga apapun yang mempunyai kekuasaan untuk "menutup" atau "membuka" pintu ijtihad. Jadi, ijtihad merupakan salah satu dasar dari pembuatan hukum Islam, dan ia sebagaimana yang telah kami kemukakan, adalah pengerahan upaya pemikiran dalam rangka mengetahui hukum-hukum syariat, dan ini adalah hak bagi setiap Muslim yang memenuhi syarat-syarat keilmuan yang memungkinkannya untuk melakukan ijtihad.
>
> Dengan demikian, pintu ijtihad dengan sendirinya tertutup ketika di sana tidak ada lagi tersisa ijtihad dalam kerangka peradaban di mana kaum Muslim hidup di dalamnya. Ketika semua masalah yang dilontarkan dan yang mungkin dilontarkan di dalam kerangka peradaban yang sama telah tuntas diliput, dan ketika pemanfaatan segala kemungkinan yang disediakan oleh teks dalam arti hubungan kata dengan makna telah sempurna, dan kasus-kasus terdahulu yang bisa dijadikan sandaran analogi telah habis…, maka mau tidak mau pintu ijtihad dengan sendirinya tertutup dan orang-orang pun berbelok kepada taklid..."[55]
>
> "Dari sini, nampak jelas bahwa seruan kepada ijtihad" dan membuka pintu ijtihad, akan tetap saja suara di udara selama upaya "membuka" nalar yang merupakan titik utama tugas ijtihad,

[55] Al-Jâbirî, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah.,* 152-3.

> belum tercapai. Hal ini karena pintu ijtihad tidak pernah ditutup, tetapi ia tertutup dengan sendirinya ketika nalar yang menjalankan ijtihad itu tertutup di dalam kerangka peradaban dan kebudayaan yang telah berhenti bergerak dan tumbuh. Dengan demikian, mau tidak mau diperlukan keterbukaan baru bagi nalar Arab Islam agar ia sanggup menghadapi keterbukaan peradaban yang telah terjadi. Tanpa hal ini, tidak akan pernah ada ijtihad pada tataran masalah-masalah kontemporer."[56]

Sebagaimana terlihat dalam tulisan al-Jâbirî di atas, maka ijtihad sesungguhnya tak pernah tertutup. Ia hanya kehabisan nalar yang dinamis. Oleh karena itu, perlu dilakukan pemunculan paradigma baru atau --meminjam istilah Jurgen Habermas-- kritik-ideologi atas ilmu ini. Apabila nalar sudah kembali bergerak dan terbuka dengan berbagai paradigma baru, maka ijtihad pasti akan berjalan kembali. Membangun paradigma baru inilah yang dibutuhkan hukum Islam sekarang. Inilah yang biasa disebut rekonstruksi *ushûl* (*ta'shîl al-ushûl*) atau merancang kembali prinsip-prinsip hukum Islam. Jadi, bukan sekedar pembaharuan rincian hukum Islam, namun pembangunan konstruksi dasarnya melalui kajian yang bersifat kritis. Dalam hal ini, Al-Jâbirî kembali menulis:

> "…yang dituntut sekarang ini adalah membangun ulang metodologi berpikir dalam syariat dengan berangkat dari proposisi-proposisi baru dan "tujuan-tujuan" kontemporer. Dengan ungkapan lain, yang dituntut sekarang adalah pembaharuan yang berangkat bukan dari sekadar memulai ijtihad dalam masalah-masalah cabang (*furû'*), tetapi dari upaya "membangun prinsip-prinsip", yakni membangun ulang prinsip-prinsip itu."[57]

---

[56] *Ibid.,* 156.

[57] *Ibid.,* 158.

Perlunya perangkat rancang-bangun yang baru, atau meminjam istilah Thomas Kuhn, perlunya paradigma[58] baru bagi hukum Islam modern sebenarnya sudah lama dirasakan para pakar hukum Islam. Paradigma tekstualistik atau literalistik[59] yang dipakai oleh ilmu ushul fiqh tradisional. yang secara tidak langsung mengakibatkan diabaikannya pembahasan tentang maksud dasar wahyu yang ada di balik teks literal, kecuali oleh sebagian kecil ulama, seperti asy-Syâthibî (w. 790/1388),[60] Abduh (w.1905),[61] Rasyid Ridla (w. 1935),[62] Abdul Wahhâb Khallâf (w.1956),[63] 'Allal al-Fâsî

---

[58] Istilah paradigma merupakan istilah yang dipopulerkan oleh Thomas Kuhn dalam sejarah ilmu pengetahuan. Walaupun Kuhn sendiri tidak mendefinisikan istilah itu secara konkret, namun para penelaah karya Kuhn dapat menyimpulkan bahwa paradigma menurut Kuhn adalah teori-teori, metode-metode, fakta-fakta, dan eksperimen-eksperimen yang telah disepakati bersama dan menjadi pegangan bagi aktivitas ilmiah para ilmuwan. George Ritzer, *Sociological Theory*, cet. 4 (New York-Toronto: The McGraw-Hill Companies, inc., t.t.). 635-7.

[59] Istilah paradigma literalistik, penulis ambil dari H.A.R. Gibb. Menurut Gibb konsepsi ilmu pengetahuan ortodoks sangat menekankan konsepsi ilmu pengetahuan yang sempit dan literalis (*zhâhirî*, tekstual). Para ilmuwan Islam pra-modern memberikan perhatian yang begitu besar terhadap paradigma leteralistik semacam ini. Lihat dan bandingkan: Al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-Arabî*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1992), 20, 38, 113, 117, 252, 383-4, 515, 530-1, 556; Al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993), 24, 96-8, 100-339, 338-9; Bernard Weiss, *The Search for God`s Law: Islamic jurisprudence in The Writings of Sayf al-din al-Amidi*, (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992) , 72, 45; H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern.,* 111.

[60] Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, *Source Methodology.,* 79-80.

[61] Pandangannya tentang pembaharuan ushul fiqh dituangkan dalam buku yang diedit oleh Muhammad 'Imârah (ed.), *al-A'Mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muhammad 'Abduh*, 6 Vol. (Beirut: Al-Mu'assasah al-'Arabiyah li ad-Dirâsah wa an-Nasyr, 1972-4).

[62] Pemikiran pembaharuan ushul fiqhnya dapat dijumpai dalam karyanya, *Yusr al-Islâm wa Ushûl at-Tasyrî' al-'Âm* (Kairo: Mathba'ah Nahdlah Mishr, 1956).

[63] Dalam kaitan ini, buku beliau yang sangat relevan adalah *Mashâdir at-Tasyrî' fî mâ lâ Nashsha fîh* (Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1955).

(w. 1973),[64] dan Hasan at-Turâbî[65] juga turut mendorong perlunya rancang-bangun paradigma ilmu ushul fiqh yang baru. Perlu dicatat bahwa walaupun para ulama' tersebut telah menaruh perhatian pada maksud dasar syariat dan melewati belenggu tekstualisme, namun mereka boleh dikatakan belum menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip *mashlaḥah* klasik. Oleh karena itu, nuansa paradigma tekstualisme belum dapat hilang dari bangunan ilmu ushul fiqh klasik. Dengan demikian, tampaknya memang beralasan bila Hallaq memasukkan nama-nama penerus ide asy-Syâthîbî tersebut sebagai para pembaharu penganut aliran utilitarianisme keagamaan (*religious utilitarianism*).[66]

Hal ini berbeda dengan mereka yang oleh Hallaq disebut dengan kelompok *religious liberalism* (liberalisme keagamaan) yang jumlahnya lebih sedikit lagi bila dibanding dengan para penerus asy-Syâthibî itu. Kelompok ini, menurut Hallaq, terdiri dari para pembaharu ilmu ushul fiqh yang ide-idenya bersifat liberal dan sama sekali tidak berangkat dari paradigma lama.[67] Kelompok ini memiliki kecenderungan yang kuat untuk membuang semua prinsip-prinsip yang telah dibangun oleh ulama ushul fiqh terdahulu,[68] lebih mementingkan penafsiran terhadap jiwa dari teks literal, dan

---

[64] Pemikiran pembaharuan ushul fiqhnya dapat dijumpai dalam karyanya *Maqâshid ash-Sharî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ* (Casablanca: Maktabah al-Wahdah al-'Arab*iyyah*, 1963).

[65] Pemikiran pembaharuan ushul fiqhnya dapat dijumpai dalam karyanya *Tajdîd Ushûl al-Fiqh* (Beirut and Khartoum: Dâr al-Fikr , 1980). Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Afif Muhammad. Lihat: Hasan at-Turâbî, *Pembaharuan Ushûl Fiqh*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1986). Baca juga karyanya yang berjudul : *Tajdîd al-Fikr al-Islâmî* (Rabat: Dâr al-Qarafî li an-Nasyr wa at-Tauzî', 1993).

[66] Hallaq mengistilahkannya dengan *religious utilitarianism (utilitarianisme keagamaan)*. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushûl Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 214-231.

[67] *Ibid*, 231-254.

[68] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories .,* 214.

lebih menekankan untuk memahami keterkaitan antara teks dan konteks.[69] Atas dasar itulah, Hallaq berpendapat bahwa kaum liberalis --bila dibandingkan dengan kaum utilitarianis-- relatif lebih mampu memberikan sumbangan teori dan metodologi baru dalam mewujudkan hukum Islam yang humanistik bukan literalistik. Metodologi baru itu berpijak pada gagasan analisis tekstual-kontekstual.[70]

Hallaq menambahkan bahwa mereka yang termasuk dalam kelompok liberal ini antara lain Muhammad Sa'îd Asymâwî (Mesir, 1932-),[71] Fazlur Rahman (1919-1988)[72], dan Syahrûr.[73] Nama-nama ini telah mencoba menawarkan teori hukum baru yang berbeda dengan teori hukum yang sudah ada sebelumnya. Menurut hemat penulis, nama-nama lain seperti Muhammad Iqbal (1875-1938),[74] Mahmoud Muhammed Taha (Sudan, 1910-1985),[75] Abdullahi Ah-

---

[69] *Ibid*., 231.

[70] *Ibid*., 254.

[71] Pemikiran pembaharuannya dapat dilihat dalam Muhammad Sa'id Ashmâwî, *Ushûl asy-Syarî'ah* (Beirut: Dâr Iqra', 1983).

[72] Pemikiran pembaharuannya dapat dilihat dalam Fazlur Rahman, "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest in Islamic Law", *New York University Journal of International Law and Politics,* 12 (1979): 219-24.

[73] Pemikiran pembaharuannya dapat dilihat dalam Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* (Kairo and Damaskus: Sina lin-Nasyr, 1992).

[74] Pemikiran pembaharuannya dapat dilihat dalam Muhammad Iqbal,, *The Recontsruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Ashraf Press, 1971); Menurut sebagian pengamat *The Reconstruction* karya Iqbal adalah buku pertama yang mengusulkan perlunya pembaharuan ilmu ushul fiqh. Lihat: Busthâmî Muhammad Sa'id, *Gerakan Pembaharuan Agama antara Modernisme dan Tajdîd ad-dîn* (*Mafhûm Tajdîd ad-Dîn*) (Bekasi: Wala Press, 1995), 265-268.

[75] Pemikiran pembaharuannya dapat dilihat dalam Mahmoud Mohammed Taha, *The Second Message of Islam*, alih bahasa: Abdullahi Ahmed an-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987).

med An-Na'im (Sudan, 1946-),[76] dan Abdul Hamîd Abû Sulaymân (Arab Saudi),[77] dapat dimasukkan dalam kelompok ini, walaupun sumbangan mereka tidak sejelas dan sesistematis tiga pemikir yang disebut terdahulu.

Menurut Hallaq, baik kelompok utilitarianis maupun liberalis, walaupun berbeda corak, namun semuanya bermuara pada ide pembaharuan Abduh sebagaimana tertera dalam *al-A'mâl al-Kâmilah*.[78] Sebagaimana dimaklumi, Abduh pada tahun 1898 menyerukan keharusan untuk menghidupkan kembali ijtihad bagi umat Islam dengan rancang bangun keilmuan *ushûl* yang baru, agar hukum Islam dapat beradaptasi dengan dunia modern. Abduh beralasan bahwa selama ini umat Islam telah jatuh pada super taklid dan hanya dengan membuka kembali pintu ijtihad, umat Islam dapat mereformasi hukum sesuai dengan tantangan modernitas hukum dengan tetap berpijak pada al-Qur'an dan sunah yang sahih.[79] Walaupun Abduh telah mencoba menawarkan beberapa konsep pembaharuan ushul fiqh, --seperti rekonsepsi ijma',[80] maksimalisasi

---

[76] Pemikiran pembaharuannya dapat dilihat dalam Abdullahi Ahmed an-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990); Kajian kritis atas pemikiran hukum an-Na'im, baca: Muhyar Fanani, "Abdullâhi Ahmed an-Na'im: Paradigma Baru Hukum Publik Islam", dalam A. Khudhori Sholeh, *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2002), 1-32.

[77] Pemikiran pembaharuannya dapat dilihat dalam Abdul Hamîd A. Abû Sulaimân, *Toward an Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought* (Herndon, Virginia: IIIT, 1415/1994).

[78] Muhammad 'Imarah (ed.), *al-A'mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muhammad 'Abduh*, 6 vol. (Beirut: al-Mu`assasa al-'Arabiyah li ad-Dirâsat wan-Nashr, 1972-4).

[79] *Ibid.,* 203; Keterangan lebih jauh tentang reformasi hukum yang diserukan Abduh baca: Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muh} ammad 'Abduh and Rashid Rida* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966).

[80] Bagi Abduh, ijma' merupakan keputusan rasional kolektif yang sesuai dengan hati nurani. Dengan kata lain, ijma' tak lain merupakan penalaran kolektif masyarakat yang selaras dengan hati nurani mereka yang setiap saat bisa diperbaharui.

peran akal dalam memahami nash,[81] maksimalisasi prinsip *mashlahah*, dan memanfaatkan pendapat pakar hukum di masa lalu dengan cara *talfîq*[82]-- namun ia sesungguhnya lebih merupakan inspirator bagi para pembaharu ushul fiqh selanjutnya.[83]

Selain sama-sama terinspirasi oleh Abduh, kedua kelompok pembaharu ushul fiqh tersebut juga memiliki tujuan yang sama, yakni, pada satu sisi, ingin menawarkan reformulasi teori hukum Islam yang mencerminkan nilai-nilai keislaman, dan pada sisi yang lain menawarkan sebuah hukum yang benar-benar sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern yang sedang berubah.[84]

Realitas di lapangan menunjukkan bahwa walaupun sama-sama bermuara pada Abduh, namun dalam perkembangan kontemporernya, ide kaum utilitarianis lebih banyak dipegang oleh umat Islam abad ke-20, dari pada ide kelompok yang satunya, kaum liberalis.[85] Dengan demikian, fakta bahwa kaum utilitarianis masih menyisakan sejumlah problem, seperti terbukanya peluang bagi subjektivitas dan relativitas hukum,[86] tidak banyak dipedulikan orang. Namun demikian, masyarakat sedikit demi sedikit juga sudah mulai melirik ide-ide liberal, terutama sejak terjadinya teror

---

Melcolm H. Kerr, *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rasyid Rida,* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966), 144; Khoiruddin Nasution, *Riba & Poligami: Sebuah studi atas Pemikiran Muhammad Abduh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar-ACAdeMIA, 1996), 24-0.

[81] Khoiruddin Nasution, *Riba & Poligami.,* 23.

[82] *Ibid*, 31.

[83] Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories.,* 212.

[84] *Ibid.,* 214.

[85] *Ibid.,* 162.

[86] Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories.,* 231; Fazlur Rahman, "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on 'Public Interest' in Islamic Law," *New York University Journal of International Law and Politics,* 12 (1979), 223. .

internasional, seperti kasus 11 September 2001 di New York[87] yang diduga dilakukan oleh sebagian umat Islam.

Perlu dicatat bahwa dari sekian pemikir ushul fiqh liberal itu, Syahrûr memiliki sumbangan yang paling meyakinkan. Bila kaum utilitarianisme-keagamaan terkesan hanya melakukan pembaharuan yang sekedar lip-servis terhadap nilai-nilai hukum Islam, mengingat kerangka metodologinya masih menggunakan kerangka yang lama (konsep *mashlahah*) sehingga teks dipaksa harus tunduk pada tuntutan *mashlahah*, maka metodologi Syahrûr --termasuk juga metodologi Rahman-- menolak untuk tunduk pada konsep seperti itu. Syahrûr mampu menawarkan perangkat analisis tekstual-kontekstual yang terstruktur sehingga lebih mungkin melahirkan hukum yang humanistik tapi secara umum masih dituntun oleh maksud wahyu.[88] Apa yang dilakukan Syahrûr merupakan suatu bentuk kritik-ideologi atas ilmu ushul fiqh demi terwujudnya teori hukum yang humanistik dan positivistik, namun pada saat yang sama masih tetap dalam panduan wahyu.[89] Pada kenyataannya, paradigma historis ilmiah Syahrûr sudah mencoba memperkenalkan konsep-konsep baru, seperti konstitusi, pluralisme, *civil society*, demokrasi, dan oposisi ke dalam tradisi hukum Islam.[90]

---

[87] Surat Syahrûr pada penulis tanggal 21 Oktober 2001; Ahmad Hissou, "Muhammad Syahrûr: 'We Urgently Need Religious Reform'" (An Interview), terj. dari German oleh Aingeal Flanagan, dalam Internet Website: http://pages.zdnet.com/plm/id165.html, diakses tanggal 18 Januari 2005.

[88] Hallaq, *A History of Islamic legal Theories.,* 254.

[89] *Ibid.,* 255.

[90] Muhammad Syahrûr, "Reading the Religious Text: A New Approach", dalam Internat Website: http://islam21.net/pages/keyissues/key1-7.htm, diakes tanggal 21 April 2001.

3. Internalisasi dalam kehidupan

Teori *Maqâshid* asy-Syathibi bisa menjadi contoh yang tepat dalam proses internalisasi teori ushul fiqh dalam kehidupan baik tingkat individu maupun masyarakat. Teori ini menjelaskan bahwa memahami firman Allah itu tidak bisa berpijak pada firman harfiyah, tapi harus mampu menangkap semangat dari firman itu dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang setema kemudian disimpulkan isi kandungannya.

Contoh konkret penggunaan teori ini dalam kehidupan berbangsa dan bernegara adalah perumusan Pancasila pada tahun 1945 dan penerimaannya sebagai asas tunggal di Indonesia pada 1980-an. Dua peristiwa ini merupakan bukti bahwa teori *maqâshid* adalah teori yang tepat guna menyelesaikan permasalahan bangsa. Bila umat Islam Indonesia tidak menggunakan teori *maqâshid* dan terjebak pada metode harf*iyyah* dalam memahami firman Allah, maka Pancasila tidak akan bisa dirumuskan dan masyarakat Muslim Indonesia akan terus bertengkar antara satu dengan yang lain. Mengapa? Karena pemahaman literal akan membawa konsekuensi pemaksaan paham tertentu. Pemaksaan akan mengakibatkan adanya perlawanan. Sebaliknya pemahaman substantif (yang didorong oleh teori *maqâshid*) mendidik masyarakat agar menggunakan nalar jernihnya. Penggunaan nalar yang jernih akan memunculkan budaya bernalar. Tumbuhnya budaya bernalar mengakibatkan semua orang ikut berpikir. Bila semua orang ikut berpikir, maka akan memunculkan rasa tanggung jawab. Adanya rasa tanggung jawab memunculkan adanya rasa memiliki. Itulah makanya, saat negera-negara muslim lain tercerai berai di Timur Tengah, Indonesia tetap bersatu dan damai. Semua warga merasa memiliki negara ini. Bung Hatta pernah berkata jika negara ini melakukan hal yang baik untuk rakyat, maka rakyat pasti akan membelanya.

B. Revitalisasi *Local Wisdom* dalam Ilmu Ushul Fiqh

Terdapat 3 metode untuk bisa menjalankan strategi ini, yakni:

1. Pengakuan atas eksistensi *local wisdom* dalam topik

Dalam ilmu ushul fiqh, terminologi *local wisdom* dikatakan dengan terminologi *mashlaḥah mursalah,* yaitu sebuah kemashlahatan yang tidak disebutkan oleh al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma. Dalam hal ini, al-Ghazali menulis:

> "Setiap *mashlaḥah* yang tidak merujuk pada terjaganya maksud yang disimpulkan dari al-Kitab, Sunnah, dan Ijma', maka *mashlaḥah* itu adalah *mashlaḥah* yang asing yang tidak dianjurkan syariat. *Mashlahah* yang demikian adalah *mashlaḥah* yang batil dan ditolak. Barang siapa mengacu padanya maka ia telah menciptakan syariat sebagaimana barangsiapa menggunakan *istiḥsân* maka ia telah menciptakan syariat. Setiap *mashlaḥah* yang mengacu pada terpeliharanya maksud syara' –diketahui melalui al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma—maka ia tidaklah keluar dari dasar ini---, akan tetapi *mashalah* macam itu tidak dinamakan qiyas tapi *mashlalah mursalah*, mengingat qiyas merupakan dasar yang sudah ditentukan. Sementara *mashlalah mursalah* secara maknawi diketahui tidak dengan satu dalil tetapi dengan dalil yang banyak yang tanpa batas baik dari al-Qur'an, sunnah, maupun ijma', alasan kontekstual, serta ragam tanda. Itulah makanya dinamakan *mashlaḥah mursalah* (kemaslahatan yang terlepas dari dalil yang sharih)." [91]

[91] Al-Ghazali, *al-Mustashfa*, tahqiq: Muhammad Tamir (Kairo: Dar al-Hadits, 2011), I: 550-1.

2. Pemanfaatan *local wisdom* dalam penalaran dan contoh kasus

Dalam konteks ini, hasil perenungan para leluhur nusantara yang telah menjadi *local wisdom* dapat dipergunakan sebagai contoh dalam penalaran ushul fiqh yang ramah terhadap *local wisdom*. Berikut ini beberapa local wisdom yang secara *ushûlî* dapat dibenarkan:

1). Ajaran Sunan Kalijaga tentang gotong royong. Prinsip gotong royong merupakan implementasi atas penalaran *ushûlî* yang mempertimbangkan segala keterbatasan masyarakat lokal. Dengan gotong royong maka jiwa *ayat wa ta'âwanu alal birri wa at-taqwâ wa lâ ta'âwanu ala al-itsmi wa al-udwân* (tolong-menolonglah kalian dalam kebaikan dan taqwa dan jangan tolong-menolong dalam dosa dan permusuhan) dapat dilaksanakan dalam masyarakat.

2). Ajaran Sunan Kalijaga tentang *momong putra wayah*.[92] Ajaran ini sesungguhnya merupakan implementasi atas ayat *qû anfusakum wa ahlîkum nâra* (jagalah dirimu dan keluargamu dari ancaman api neraka) dan *wa alal maulûdi lahû rizquhunna wa kiswatuhunna* (wajib bagi seorang ayah untuk memberikan makanan dan pakaian pada anaknya).

3). Ajaran Sunan Kalijaga tentang bibit bebet bobot.[93] Ajaran ini merupakan penalaran ushul fiqh dan contoh implementasi dari hadits nabi yang mengatakan *tunkahul mar'atu liarba'in, limâliha, wali nasâbiha, wali jamâliha, walidiniha, fazhfar bizâtid dîn taribat yadâka* (wanita itu dinikahi karena empat hal yaitu karena hartanya, karena kecantikannya, karena keturunannya

---

[92] Purwadi, *Sufisme Sunan Kalijaga: Ajaran dan Laku Spiritual Sang Guru Sejati* (Yogyakarta: Araska, 2015), 183-4.

[93] Purwadi, *Sufisme Sunan Kalijaga: Ajaran dan Laku Spiritual Sang Guru Sejati* (Yogyakarta: Araska, 2015), 184-6.

dan karena agamanya. Pilihlah yang agamanya kuat Anda akan bahagia selamanya).

4). Ajaran *mulur mungkret* (memanjang dan memendek). Ini adalah ajaran para leluhur Jawa yang ditulis oleh Ki Ageng Suryomentaram (1892-1962). *Mulur* artinya manusia itu memiliki keinginan yang terus berkembang. Mengingat keinginan itu tidak ada batasnya, maka manusia harus memiliki sikap *mungkret*, yaitu menahan semua keinginannya.[94] Ajaran ini sangat sesuai dengan ajaran Islam bahwan manusia itu harus memiliki sikap syukur saat menerima nikmat dan sabar saat menerima cobaan. Ayat-ayat tentang perintah syukur sangat banyak, begitu pula ayat-ayat tentang perintah sabar. Ajaran *mulur mungkret* merupakan implementasi atas ayat-ayat tersebut.

5). Larangan *molimo. Molimo* adalah larangan untuk tidak melakukan *main, madon, mabuk, madat, maling* (judi, zina, mabuk, narkoba, dan mencuri). Leluhur Jawa melarang anak turunnya untuk melakukan 5 hal itu. Tentu ini merupakan *wisdom* yang digali dari ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah. Salah satu hadits yang menjiwai larangan ini adalah *ala innal jannata khuffat bil makârih wa inna an-nâra khuffat bi syahwât* (ingatlah bahwa surga itu dikelilingi oleh segala yang dibenci. Sementara neraka itu dikelilingi oleh segala yang disuka).

3. Pengembangan dan pelestarian *local wisdom*

a. Ijtihâd istimbâthî

Pengembangan *local wisdom* dapat dilakukan pada wilayah *ijtihâd istimbâthî*. Dalam pandangan ulama' ushul fiqh, *ijtihâd is-*

---

[94] Grangsang Suryomentaram (ed), *Kawruh Jiwa: Wejangan Ki Ageng Suryomentaram* (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1990), I-II; Muhaji Fikriono, *Puncak Makrifat Jawa* (Jakarta: Noura Books, 2012); Muhaji Fikriono, *Kawruh Jiwa: Warisan Spiritual Ki Ageng Suryomentaram* (Banten: Javanica, 2018).

timbâthî --disebut juga ijtihad khusus-- merupakan ijtihad untuk mengambil hukum-hukum cabang yang bersifat amaliyah dari sumber-sumbernya yang terperinci. Dengan kata lain, ijtihad ini memfokuskan diri pada upaya memahami teks, baik al-Qur'an maupun sunah.[95]

Pengembangan dan pelestarian *local wisdom* dalam penalaran ushul fiqh adalah sangat mungkin. Upaya ini secara teoretis telah dimulai oleh seorang pemikir ushul dari Syria yang bernama Muhammad Syahrûr. Menurut Syahrûr, hukum yang dibawa oleh ayat-ayat *muhkamât* bersifat *hudûdî* bukan bersifat '*aynî*. *Hudûdî* berarti hukum itu hanya berupa batasan-batasan saja dan belum merupakan hukum rinci yang final. Sementara '*aynî* berarti hukum itu sudah berupa hukum rinci yang sudah tidak bisa diganggu gugat karena sudah berbentuk hukum final yang cocok untuk dijalankan pada masa, tempat, dan kondisi masyarakat tertentu.[96] Syahrûr menambahkan bahwa ke-*hudûd*-an *risâlah* Muhammad juga mengandung arti bahwa wilayah penerapannya meliputi kehidupan manusia baik secara individu maupun masyarakat dan *risâlah* itu melukiskan batas-batas wilayah aktivitas kehidupan manusia, seperti dalam pembunuhan, pencurian, waris, pernikahan, talak, jual-beli, zina, pakaian, dan poligami.[97] Menurut Syahrûr, karakter *hudûdî* ini menjadi bukti bahwa *risâlah* Muhammad merupakan *risâlah* samawi penutup,[98] karena ajaran Muhammad akan mudah menyesuaikan dengan tuntutan zaman hingga hari kiamat.

Dalam rangka memahami ayat-ayat hukum, Syahrûr mengalami pergeseran pandangan. Dalam *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, Syahrûr belum secara tegas menekankan pentingnya menggunakan sistem pengetahuan modern *(an-nizhâm al-ma'rifî al-mu'âshir)* seperti

---

[95] Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh.,* 379.

[96] *Ibid.,* 446.

[97] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 144.

[98] *Ibid.,* 143.

yang ia tulis dalam *Nahw Ushûl Jadîdah*.[99] Bahkan ia terkesan meyakini bahwa ayat-ayat hukum itu isinya tetap, walaupun sudah mengakui adanya gerakan dalam cakupan *hudûd*. Ini terlihat ketika Syahrûr mengatakan dalam *al-Kitâb wa al-Qur'ân,* bahwa ayat-ayat *muhkamât* bersifat *tsabât an-nash wa al-muhtawâ wa al-harakah dlimna hudûdihâ* (ke-statis-an dalam hal teks dan isi serta pergerakan dalam cakupan *hudûd*).[100] Dengan demikian, perubahan hanya diperbolehkan dalam level aplikasinya saja, bukan isi dari ayat-ayat hukum. Demikian pula, *hudûd* dalam ayat-ayat *muhkamât* tidak pernah berubah, hanya aplikasi kita terhadap *hudûd* itu saja yang berubah, seperti terlihat dalam ayat tentang wudhu dan waris. Sejak masa sahabat hingga hari kiamat nanti, teks maupun isi ayat tentang wudhu dan waris itu tidak akan mengalami perubahan. Namun demikian, memungkinkan terjadinya pergeseran dalam hal tata cara pelaksanaan kedua ayat itu tanpa melampaui batas-batas *(hudûd)* Allah.[101] Jadi, dalam *al-Kitâb wa al-Qur'ân,* Syahrûr masih belum menganggap penting peran ilmu pengetahuan modern terhadap ayat-ayat *muhkamât*. Bila ayat-ayat *muhkamât* masih diakui ketetapan isinya, karena sistem pengetahuan modern tidak dipergunakan untuk memahaminya, maka ayat-ayat *mutasyâbihât* isinya bergeser sesuai dengan perkembangan tingkat pengetahuan yang dicapai manusia. Inilah yang dimaksud oleh Syahrûr dengan *tsabât an-nash wa harakat al-muhtawâ* (ke-statis-an dalam hal teks dan pergerakan dalam hal isi).[102]

Dalam *Nahw Ushûl Jadîdah,* Syahrûr secara tegas menekankan penggunaan sistem pengetahuan modern dalam memahami ayat-ayat hukum, sebagaimana yang ia lakukan terhadap ayat-ayat *nubuwwah* (*mutasyâbihât*). Akibatnya, isi dari ayat-ayat hukum

---

[99] *Ibid*., 55-6.

[100] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 91.

[101] *Ibid.*

[102] *Ibid.,* 91

akan berubah sesuai dengan sistem pengetahuan yang kita pergunakan untuk memahaminya. Bahkan dalam *Nahw Ushûl Jadîdah,* Syahrûr menyebut dua hal penting; dalam memahami ayat hukum. *Pertama,* statisnya teks dan dinamisnya isi *(tsabât an-nash wa harakat al-muhtawâ)*.[103] *Kedua,* dialektika antara teks dan isi *(al-jadl bayn an-nash wa al-muhtawâ)*. Maksud dari statisnya teks dan dinamisnya isi adalah bahwa teks sudah tidak mungkin mengalami perkembangan. Sementara realitas dan problem kita selalu berkembang di setiap saat.[104] Oleh karena itu, manusia sekarang harus memahami teks dengan berangkat dari problem, pengetahuan, realitas, dan sejarah kita, bukan problem, pengetahuan, realitas, dan sejarah orang-orang terdahulu. Pentingnya manusia sekarang selalu memahami teks, termasuk ayat-ayat hukum, dengan berpijak pada sistem pengetahuan dan problem yang kita hadapi terlihat jelas dalam tulisan Syahrûr berikut:

> "Sesungguhnya abad ke-7 bukanlah abad ke-10, bukan abad ke-20, dan bukan pula abad ke-40. Manusia pada abad-abad ini berbeda satu sama lain dalam hal tingkat pengetahuan, perangkat pengetahuan, problem kemasyarakatan, ekonomi, politik, dan problem pengetahuan mereka. Semuanya akan membaca *at-Tanzîl al-Hakîm* (termasuk ayat-ayat hukum, mf) dalam wilayah tingkatan-tingkatan dan problem-problem yang spesifik. Maka setiap orang akan menjumpai sesuatu yang orang lain tidak menjumpainya. Setiap orang akan memahami sesuatu yang orang lain tidak memahaminya. Ini memperkuat (pandangan, mf) bahwa *at-Tanzîl*

---

[103] Syahrûr juga menggunakan prinsip ini untuk memahami ayat-ayat *mutasyâbihât* ***(al-Qur'ân).*** *Ibid.,* 59-0.

[104] Dalam hal ini, asy-Syahrastânî menyatakan bahwa ijtihad merupakan suatu keharusan yang tak boleh ditinggalkan agar semua persoalan dapat dijawab dengan tetap berangkat dari nash yang terbatas itu. Asy-Syahrastânî menulis:

> "…nash tidak hadir dalam setiap peristiwa dan tidak juga menggambarkan semua peristiwa. Jika nash-nash itu terbatas jumlahnya dan realitas-realitas tidak terbatas, sementara sesuatu yang tidak terbatas tidak mungkin diatur oleh sesuatu yang terbatas, maka ijtihad dan qiyas merupakan sesuatu yang wajib sehingga ijtihad menjawab segala peristiwa." Asy-Syahrastânî, *al-Milal wa an-Nihhal*., 200.

mengandung sifat hidup. Ia adalah *being* dalam dirinya sendiri. Ia adalah proses dan *becoming* bagi yang lain. Inilah yang selamanya kami jelaskan ketika kami berbicara tentang tetapnya teks, dinamisnya isi, dan dialektika antara teks dan isi.

Sesungguhnya, apa yang dilihat manusia dan apa yang tidak dilihatnya, apa yang dipahaminya dan apa yang tidak dipahaminya dalam *at-Tanzîl al-Hakîm,* dibatasi oleh problem-problem yang akan dipecahkannya dan oleh sistem pengetahuan (tingkat pengetahuan) yang diikuti dalam memecahkan problem-problem tersebut. Dari sini, maka sesungguhnya *at-Tanzîl al-Hakîm* selamanya mengandung sifat bacaan modern. Ketika Anda berdiri sebagai pembaca pada titik sejarah tertentu, dengan berpijak pada hukum pengetahuan tertentu, dengan membawa problem sosiologis dan ilmiah tertentu, maka Anda akan memahami berbagai persoalan dalam *at-Tanzîl* yang memiliki teks bahasa yang statis itu. Sementara itu, orang lain akan memahami persoalan lain dengan perubahan peristiwa-peristiwa dan dasar pijaknya…."[105]

Dengan selalu berpijak pada sistem pengetahuan yang paling mutakhir untuk memahami ayat-ayat hukum, maka Syahrûr berpendapat bahwa pluralisme dalam hukum (untuk persoalan non ritual dan moral) merupakan suatu keniscayaan, walaupun pluralisme itu tidak boleh melanggar *hudûd*. Semua kelompok harus menghormati batasan-batasan Tuhan. Dalam konteks ini, parlemen harus menggantikan posisi institusi keagamaan dalam pembuatan hukum. Parlemen harus bisa mengendalikan segala perbedaan menjadi rahmat bagi semuanya.[106] Di sinilah pemihakan Syahrûr terhadap demokrasi dan tata pemerintahan modern demikian besar. Dengan demikian, metode ijtihad Syahrûr tidak akan jatuh pada apa yang oleh Khaled M. Abou El-Fadl sebagai pembacaan

[105] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 55.

[106] Syahrûr, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam internet Website, http: //www.quran.org/shahroor.htm, diakses tanggal 22 April 2002.

yang otoritarian.[107] Walaupun Syahrûr tampak tidak begitu peduli dengan pendapat Anthony C. Thiselton bahwa dalam membaca suatu teks seseorang harus selalu mempertimbangkan hakekat teks itu sendiri,[108] namun dengan sikapnya yang begitu terbuka dan toleran atas pembacaan lain, Syahrûr pada akhirnya juga mampu menghindarkan dirinya dari otoritarianisme pembacaan, sebuah tujuan yang ingin dicapai oleh Thiselton.

Konsekuensi dari perbedaan antara kedua pandangan di atas sangat tajam. Cara shalat dan cara berwudhu, misalnya, bila dipahami dengan teori pertama berarti tidak berubah sampai hari kiamat, tapi bila dipahami dengan cara kedua, ia akan berubah sesuai dengan perubahan sistem pengetahuan manusia.

Dari dua pandangannya yang berbeda itu, rupa-rupanya Syahrûr lebih meyakini kebenaran pandangannya yang kedua dengan pengecualian pada masalah ritual dan moral, yakni isi dari ayat-ayat hukum itu berubah sesuai dengan sistem pengetahuan yang kita anut, kecuali untuk persoalan-persoalan ritual dan akhlak. Oleh karena itu, ia memunculkan kaidah hukum baru, "hukum akan berubah sesuai dengan perubahan sistem pengetahuan yang dipergunakan"[109] untuk melengkapi kaidah klasik "hukum akan berubah sesuai dengan situasi dan kondisi." Bahkan, Syahrûr berkeyakinan bahwa hanya dengan memahami teks hukum dengan prinsip *tsabât an-nashsh wa harakat al-muhtawâ,* krisis fiqh dan

---

[107] Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan",* terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003), 39-58, 95-102; Khaled M. Abou al-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif,* terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004), 204-300.

[108] Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), 49; lihat: review atas buku ini dalam internet website: http: //www. Psych-books.com/New_Horizons_in_Hermeneutics_0310217628.html, diakses tanggal 10 April 2004.

[109] *Ibid.,* 116.

hukum akan dapat dicarikan solusinya.[110] Akhirnya fiqh Islam modern akan terwujud, yakni fiqh Islam yang menjunjung tinggi kebebasan manusia, negara, masyarakat, kemajuan, demokrasi, HAM, dan masyarakat madani.[111]

Mâhir Munajjid menyamakan antara prinsip *tsabât an-nash wa taghayyur al-muḥtawâ* dengan prinsip yang telah populer selama ini, yakni *taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-muḥtawâ*.[112] Namun, pertanyaannya ialah apabila dua prinsip ini sama, tapi mengapa hukum Islam tetap mengalami irelevansi? Mengapa daya fleksibelitas hukum Islam tetap saja lemah? Penulis berpendapat bahwa dua prinsip tersebut berbeda. Prinsip pertama berangkat dari paradigma *ḥudûdî* dalam melihat teks ayat *muḥkamât*, sementara prinsip kedua berpijak pada paradigma *'aynî*.

Dengan demikian, dapatlah disimpulkan bahwa ijtihad *istimbâthî* Syaḥrûr tidak dapat dilepaskan dari konsepsi pembacaan kontemporernya atas ayat-ayat *al-Kitâb*. Bagan berikut menggambarkan pembacaan modern Syaḥrûr atas ayat-ayat hukum. Walaupun ayat-ayat hukumnya tetap, namun solusi problem sangat tergantung pada problem sosial dan sistem pengetahuan yang dipakai untuk memecahkan problem. Suatu pembacaan atas ayat-ayat hukum baru dianggap benar, bila pembacaan itu sesuai dengan realitas objektif dan mampu menjawab problem-problemnya. Secara keseluruhan, pembaharuan ushul fiqh Syaḥrûr yang berupa teori *ḥudûd*, redefinisi sunah, ijma', dan qiyas, selalu berangkat dari prinsip pembacaan modern tersebut.[113]

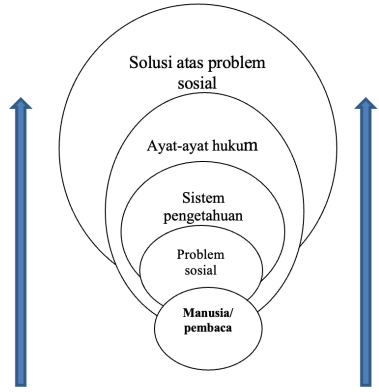
---

[110] *Ibid.,* 56.

[111] *Ibid.*

[112] Mâhir Munajjid, *al-Isykâliyah.,* 210.

[113] Syaḥrûr, *Naḥw Ushûl.,* 55-6.



Skema 1: Bagan Pembacaan Modern Syahrûr atas Ayat-ayat Hukum

Persoalan selanjutnya adalah mengapa ayat-ayat tentang ritual dan akhlak, oleh Syahrûr dikecualikan dari ayat-ayat hukum yang bisa berubah isinya? Syahrûr beralasan, persoalan ritual dan akhlak merupakan persoalan yang *mutawâtir fi'lî*. Artinya, persoalan itu hadir sejak dari Nabi Muhammad hingga zaman kita secara terus-menerus, tidak pernah putus, dan tidak pernah berubah. Apa yang kita lakukan dalam hal ibadah-ritual dan juga akhlak adalah sesuatu yang sama dengan apa yang dilakukan nabi pada zamannya. Persoalan ritual merupakan satu-satunya tali pengikat antara kita dengan *risâlah* Muhammad.[114]

Dengan memperhatikan perkataan Syahrûr ketika memberikan pengantar buku keempatnya, *Nahw Ushûl Jadîdah,* yang menyatakan:

> "Saya ingin mengingatkan para pembaca yang mulia bahwa semua yang hadir dalam ketiga buku saya terdahulu *(al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah, Dirâsat Islâmiyah Mu'âshirah fî ad-Dawlah wa al-Mujtama',* dan *al-Islâm wa al-Îmân: Manzhûmah*

[114] *Ibid.,* 63.

> *al-Qiyam)* yang bertentangan dalam beberapa tempat, dengan apa yang hadir dalam kitab ini (maksudnya buku terakhirnya, *Naḥw Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî,* mf) berarti telah sempurna koreksinya. Karena metode kami dengan sendirinya mengungkap tempat-tempat yang cacat dengan tanpa (rasa, mf) memihak atau membela"[115]

maka jelas Syaḥrûr secara tidak langsung mengakui bahwa ada pergeseran-pergeseran pandangan antara buku sebelumnya dengan buku-bukunya berikutnya. Bahkan secara langsung, Syaḥrûr menegaskan kepada para pembacanya, bahwa *Naḥw Ushûl Jadîdah* merupakan koreksi atas pandangan-pandangannya yang ada dalam buku-buku sebelumnya.

Berangkat dari penegasan Syaḥrûr tersebut, maka dalam memahami ayat-ayat hukum, dengan demikian, tidak perlu berbeda dengan cara memahami ayat-ayat *mutasyâbihât.* Karena pandangan inilah yang ia kemukakan dalam *Naḥw Ushûl Jadîdah.*

Secara lebih detail, Syaḥrûr memberikan dua belas prinsip dalam memahami ayat-ayat hukum, sekaligus merupakan prinsip dalam melakukan ijtihad *istimbâthî* dalam rangka menguak *ḥudûd* Allah dan membentuk hukum dalam cakupan batas-batas itu. Kedua belas prinsip itu merupakan upaya Syaḥrûr untuk mewujudkan hukum Islam modern. Kedua belas prinsip itu adalah:

1. Pelaku ijtihad harus mengakui bahwa bahasa Arab tidak mengandung sinonim. Dan bahwa teks kebahasaan dari *al-Kitâb* atau dari luar *al-Kitâb* harus dipahami sesuai dengan asas rasionalitas.
2. Pelaku ijtihad harus menggunakan landasan ilmiah (epistemologi) yang berlaku pada masa di mana ia hidup.
3. Pelaku ijtihad harus menggunakan hukum ekonomi dan sosial yang berjalan pada masa di mana ia hidup.

---

[115] Syaḥrûr, *Naḥw Ushûl.,* 15.

4. Pelaku ijtihad harus mengakui bahwa pakar-pakar ilmu alam dengan segala macam cabangnya --teknik, kedokteran, astronomi, dan fisika, kimia dst.-- adalah pembantu utama mereka, namun dalam dialog mereka memiliki status yang sama dan sederajat dengan pakar-pakar lain dalam masalah terkait.
5. Sebelum mengeluarkan hukum apapun, pelaku ijtihad harus berpegang sepenuhnya pada qiyas *syâhid* atas *syâhid* berdasarkan bukti-bukti material yang banyak. Oleh karena itu, para pakar statistik merupakan kawan yang tak terpisahkan bagi para pelaku ijtihad.
6. Bila salah satu bukti --dalam hal ini berupa realitas objektif yang ada-- berubah, maka hukum harus ditinjau kembali.
7. Pelaku ijtihad harus mengakui bahwa ungkapan "apabila suatu hadis benar maka itulah mazhabku" tidaklah benar selamanya karena kebenaran suatu hadis tidak berarti ia benar secara absolut.
8. Pelaku ijtihad harus tidak terikat dengan mazhab fiqh historis manapun.
9. Pelaku ijtihad harus mengakui adat kebiasaan yang berlaku, asal tidak bertentangan dengan *hudûd* Allah.
10. Pelaku ijtihad harus tetap berpegang pada prinsip bahwa "asas hukum Islami dan kehidupan kemanusiaan adalah kebebasan *(hurriyah)* dan kebolehan (***ibâhah***)".
11. Mengingat Islam adalah agama fleksibel (***hanîf***), maka hukum apapun yang merintangi kemajuan masyarakat dan keadilan yang nisbi, harus dihindari tanpa keluar dari *hudûd*.
12. Pelaku ijtihad harus mendalami dua prinsip fiqh yang mendasar, yaitu "prinsip *sadd adz-dzarîah"* dan "prinsip *dar'ul mafâsid* (meninggalkan kerusakan) lebih penting dari pada mengambil manfaat (*jalb al-manâfi'*)."[116]

[116] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 583.

Bagi Syahrûr, *sadd adz-dzarî'ah* tidak mungkin dipergunakan kecuali setelah diperolehnya bukti-bukti material yang meyakinkan. Seorang pembuat hukum tidak layak bila berkata, "jika takut begini dan begini, maka Anda harus begini dan begini." Ini bukanlah tasyrî'. Maka seorang pembuat hukum harus memperoleh data-data statistik dan kesimpulan-kesimpulan material terlebih dulu untuk dapat menetapkan solusi hukum. Oleh karena itu, ilmu statistik merupakan kawan dekat bagi Undang-undang (*al-qânûn*) karena penetapan hukum tidak mungkin lepas darinya, mengingat hukum apapun atau fatwa fiqh apapun pasti mengandung pembatasan terhadap kebebasan manusia. Kebebasan merupakan hal yang paling sakral bagi manusia, maka tak boleh bermain-main dengannya tanpa bertanggung jawab. Jadi, *sadd adz-dzarî'ah* tidak mungkin dipergunakan kecuali setelah diperolehnya bukti-bukti material yang meyakinkan.[117]

Sebagaimana prinsip *sadd adz-dzarî'ah,* prinsip "mencegah kerusakan itu lebih penting dari pada mengambil manfaat" bila tidak didahului dengan pengumpulan bukti-bukti material statistik terhadap apa yang sebenarnya terjadi, akan menghancurkan semangat berpetualang atau berspekulasi pada manusia. Misalnya, seorang pemuda Muslim yang berangkat ke Barat untuk belajar, kadang kala ada yang jatuh pada perbuatan zina dan minum khamr. Jika prinsip di atas diterapkan pada masalah ini, maka mencegah jatuh pada zina itu lebih penting daripada berangkat ke Barat untuk belajar, maka generasi muda tidak akan pernah belajar ke Barat. Oleh karena itu, prinsip ini sebelum digunakan harus didahului dengan pengumpulan bukti-bukti material statistik terhadap apa yang sebenarnya terjadi. Dengan demikian, jelas bahwa menurut Syahrûr para pembuat hukum atau fuqaha' sesungguhnya adalah orang yang paling butuh terhadap pengetahuan-pengetahuan yang

[117] *Ibid.,* 584.

beragam.[118] Hukum harus disusun berdasarkan bukti-bukti empiris yang meyakinkan.[119]

Prinsip pertama dan kedua dari dua belas prinsip di atas sangatlah penting untuk diperhatikan. Pada prinsip pertama, Syahrûr menekankan bahwa teks harus dipahami berdasarkan asas rasionalitas. Pertanyaannya adalah asas rasionalitas macam apakah yang dimaksud Syahrûr dalam hal ini? Apakah seperti yang berlaku di kalangan ulama' ushul fiqh selama ini ataukah bukan?

Dalam pandangan ulama ushul fiqh, rasionalitas dalam ijtihad adalah pemikiran dan penalaran yang sesuai dengan tuntunan Allah yang ujungnya adalah tercapainya kemaslahatan manusia pada umumnya di dunia dan di akherat. Rasionalitas yang semacam ini telah diwadahi dalam metode berpikir yang baku, yakni qiyas, *istihsân, istishlâh, istishhâb, sadd adz-dzarî'ah,* dan *al-'urf.*[120]

Walaupun belum memberikan metode yang konkrit dalam ijtihad, namun dapat disimpulkan bahwa rasionalitas yang dimaksud Syahrûr adalah rasionalitas yang sesuai dengan sistem pengetahuan masyarakat modern dan sesuai dengan realitas objektif di masyarakat. Oleh karena itu, Syahrûr memberikan prinsip kedua dalam berijtihad, yang kemudian didukung oleh prinsip ketiga, keempat, dan seterusnya seperti yang telah disebut di atas.

Pada prinsip kedua, Syahrûr mengatakan bahwa pelaku ijtihad harus menggunakan landasan ilmiah (sistem pengetahuan/ epistemologi) yang berlaku pada masa di mana ia hidup. Dalam *Nahw Ushûl Jadîdah*, Syahrûr menulis:

> "…setiap tasyri', walaupun bersifat agamis, membutuhkan bukti-bukti ilmiah, statistik, sosiologis, ekonomis, dan politis se-

---

[118] *Ibid.,* 585.

[119] Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah.,* 108.

[120] Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir at-Tasyî'.,* 7-8.

> suai dengan wilayah penetapan hukum dan tema-temanya. Hal itu karena penetapan hukum (tasyri') merupakan pengekang yang membatasi kebebasan manusia. Kebebasan merupakan hal yang paling suci dalam dunia eksistensi. Setiap kali intervensi negara dan tasyri' (penetapan hukum) pada kehidupan manusia itu berada dalam batas minimal, maka masyarakat itu adalah masyarakat yang kesehatannya maksimal. Setiap kali intervensi ini bertambah, dan materi serta pasal-pasal ketetapan hukum menjadi banyak jumlahnya yang membatasi kebebasan manusia dan mempersempit wilayah pilihannya, maka masyarakat itu adalah masyarakat yang sakit, yang sedang dikekang….[121]

Kutipan di atas menunjukkan bahwa Syahrûr sangat menekankan pentingnya manusia sekarang berpijak pada realitas dalam memahami teks. Bahkan menurutnya, pemahaman kita terhadap teks tak akan sempurna kecuali kita memahami terlebih dahulu realitas yang berupa alam dan kemanusiaan. Untuk itu, Syahrûr membedakan antara *kalâm* Allah dan ***kalimât*** Allah. *Kalâm* Allah adalah *at-Tanzîl al-Hakîm* (kita lebih sering menyebutnya dengan al-Qur'an). Sementara ***kalimât*** Allah adalah realitas alam dan kemanusiaan.[122]

Di sini, latar belakang Syahrûr sebagai ilmuwan ilmu-ilmu kealaman sangat jelas mempengaruhi pandangannya. Bahkan Syahrûr menjadikan ilmu-ilmu kealaman sebagai dasar pijak untuk memahami *kalâm* Allah. Dengan demikian, pemahaman kita atas *kalâm* Allah itu tidaklah universal, karena pemahaman kita atas ***kalimât*** Allah bersifat historis atau berdasarkan pada sistem pengetahuan yang ada pada penggal sejarah di mana kita hidup.[123]

Menurut Syahrûr, dalam memahami ***kalimât*** Allah (realitas alam dan kemanusiaan) yang pada akhirnya menjadi bekal bagi

---

[121] Syahrûr, *Nahw Ushûl.,* 64-5.

[122] *Ibid.,* 57-8.

[123] *Ibid.*

kita untuk memahami *kalâm* Allah *(at-Tanzîl al-Hakîm,* termasuk ayat-ayat hukum*),* peran ilmu pengetahuan --dengan semua cabangnya-- yang pernah dicapai oleh manusia di seluruh dunia sejak manusia pertama (Adam) hingga manusia era kita sekarang tidak bisa dinafikan. Kekayaan dan dinamika ilmu pengetahuan itulah yang turut serta membuat pemahaman kita terhadap ***kalimât*** Allah menjadi dinamis, sekaligus menjadikan pemahaman kita terhadap *kalâm* Allah *(at-Tanzîl al-Hakîm)* juga dinamis. Itulah yang dimaksud oleh Syahrûr dengan *tsabât an-nash wa harakat al-muhtawâ* (statisnya teks dan dinamisnya isi) seperti yang telah disebutkan di atas. Dengan demikian, tampaknya Syahrûr sangat yakin bahwa walaupun teks itu terbatas jumlahnya, asalkan dipahami secara kreatif dengan memanfaatkan kekayaan ilmu pengetahuan umat manusia, maka isi kandungan teks akan menjadi kaya dan dinamis. Dari perspektif ini, maka apabila terdapat kesenjangan antara teks dan realitas, kesalahan bukan terletak pada teks ataupun realitas, tapi terletak pada kita, para pembaca teks. Sudah barang tentu, kreativitas kita yang rendahlah yang menjadi penyebab terjadinya kesenjangan tersebut.

Untuk menghindari kekacauan dalam memahami nash, Syahrûr yang nota benenya adalah seorang ilmuwan teknik yang dengan demikian ia sangat empirisistik, memberikan teori kebenaran yang sangat empirisistik pula, yakni teori kebenaran korespondensi. Menurut Syahrûr, kebenaran pemahaman kita atas nash atau kebenaran ijtihad *istimbâthî* diukur dengan sejauh mana ia memiliki relevansi dengan realitas yang sesungguhnya. Suatu ijtihad baru dipandang sahih bila ia menjawab realitas objektif pada penggal waktu sejarah tertentu. Ini terjadi, karena ijtihad sesungguhnya adalah sebuah proses pemahaman terhadap nash. Suatu pemahaman atas teks literal baru dianggap benar bila pemahaman itu relevan dengan realitas yang ada pada zaman dan sejarah di

mana pembaca melakukan pembacaan.[124] Menurut Syahrûr, keabsahan ijtihad tidak bisa diukur hanya berdasarkan logika, karena kesimpulan logika kadang benar kadang salah. Begitu pula dengan kaidah bahasa juga tidak mencukupi untuk dijadikan standar kebenaran ijtihad. Karena kadang orang bisa mengurai bahasa *at-Tanzîl*, tapi pemahamannya tidak sesuai dengan realitas.[125] Jadi, dalam memahami nash, Syahrûr berpendapat bahwa manusia harus selalu memperhatikan relevansinya dengan realitas baik realitas alam maupun realitas kemanusiaan yang ada pada saat pemahaman itu diciptakan.

Pentingnya selalu melihat realitas masyarakat dalam proses ijtihad seperti yang diungkapkan Syahrûr ini, sesungguhnya merupakan ide lanjutan dari apa yang pernah diungkapkan oleh Abû Ishâq asy-Syâthibî, seorang ulama' ushul fiqh yang sering dijadikan rujukan para pembaharu pemikiran Islam. Dalam *al-Muwâfaqât,* asy-Syâthibî menulis:

> "Dalam pembahasan ini --dan semisalnya tentang penentuan sebab hukum (*manâth*)-- harus diambil petunjuk yang relevan dengan realitas dari setiap kondisi.... Tidak dibenarkan seorang alim, apabila ditanya tentang suatu persoalan yang berkaitan dengan realitas, kecuali ia menjawab yang relevan dengan realitas. Jika ia tidak menjawab demikian, ia telah bertindak salah..."[126]

Secara eksplisit asy-Syâthibî menekankan pentingnya para pakar ilmu ushul fiqh untuk menjadikan ilmu ushul fiqh sebagai ilmu yang peduli dengan realitas kemanusiaan dan kemasyarakatan. Realitas empirik kemanusiaan dan kemasyarakatan merupakan sebab hukum yang harus dilihat bila seorang mujtahid akan meng-

---

[124] *Ibid.,* 56.

[125] *Ibid.,* 57.

[126] Abû Ishâq asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât,* Edisi: Abdullah Darâz (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.), III: 61-2.

gali hukum. Syahrûr memiliki ide yang relevan dengan ungkapan asy-Syâthibî tersebut. Begitu pula dengan para pembaharu ushul fiqh yang searah dengan pandangan asy-Syâthibî, seperti Fazlur Rahman dan Kassim Ahmad. Bila Rahman dan Kassim Ahmad menekankan pentingnya dijunjung tinggi prinsip-prinsip umum ideal moral al-Qur'an yang berlaku secara universal[127] --seperti keadilan hukum dan kasih sayang, bukannya bentuk konkrit hukuman [potong tangan, dera 100 kali bagi pezina, dll.]-- kemudian prinsip-prinsip tersebut dikaitkan dengan kasus-kasus khusus masa kini, maka Syahrûr tampak memberikan tekanan yang lebih besar untuk melibatkan prinsip-prinsip empirisisme induktif dalam proses ijtihad. Revitalisasi *local wisdom* dapat dilakukan melalui ijtihad *istimbâthî* usulan Syahrûr tersebut. Ijtihad *tathbîqî* juga memberikan peluang bagi revitalisasi *local wisdom*.

b. *Ijtihâd tathbîqî*

Pengembangan dan pelestarian *local wisdom* juga bisa dilakukan pada *ijtihâd tathbîqî*. Saat ini, bagaimanakah cara melaksanakan hukum Islam dalam struktur masyarakat modern, masih merupakan problem yang rumit. Bahkan, selama ini, fuqaha' terkesan enggan untuk menjadikan hukum Islam sebagai sistem hukum publik yang benar-benar efektif.[128] Padahal, pelaksanaan hukum Islam melalui negara modern, tidak semudah yang dibayangkan. Terdapat tiga aliran pandangan berkaitan dengan hal ini. (1) Kaum modernis mengusulkan bahwa hukum Islam tetap dijalankan de-

---

[127] Kassim Ahmad, "Contemporary Ijtihad", dalam internet website: http://www. 19.org, diakses tanggal 15 Februari 2001; Fazlur Rahman, *Islam dan Tantangan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), 7; Khoiruddin Nasution, "Kontribusi Fazlur Rahman dalam Ushul Fiqh Kontemporer", dalam *al-Jâmi'ah* vol. 40, no.2 (July-December 2002), 413-4.

[128] Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam: Suatu Telaah atas Tesa Sosiologi Weber,* terj. G.A. Ticoalu, cet. 4 (Jakarta: PT. RajaGrafindo Perkasa, 1994), 220.

ngan peradilan agama dan direduksi menjadi hukum keluarga saja, sementara hukum Barat dijalankan dalam peradilan umum dan mendominasi. Jadi ada dua peradilan sekaligus dalam suatu negara, seperti yang terjadi di Indonesia saat ini. Namun demikian, hukum Barat tetap menjadi hukum yang mendominasi, sementara hukum Islam menjadi hukum pinggiran. (2) Aliran kedua berpandangan bahwa hukum Islam disatukan dalam hukum nasional yang dikodifikasi. Mulai dari hukum keluarga hingga hukum pemerintahan digabung menjadi hukum nasional yang berlaku secara nasional. Dalam metode ini persoalan yang muncul adalah, siapa yang akan menentukan hukum, hukum Islam aliran mana yang diambil, hukum itu untuk semua orang apa tidak, dan seterusnya. Problem yang lain, adalah para praktisi hukum itu apa mampu sementara mereka terbiasa hanya menjalankan hukum Barat? (3) Aliran ketiga, berpandangan bahwa hukum Islam hendaknya dijadikan sebagai salah satu sumber hukum nasional. Ini didasarkan pada anggapan bahwa semua hukum yang berkembang dalam negara itu pada kenyataannya berdasarkan atau paling tidak mengambil inspirasi dari syariah. Inilah yang terjadi di Mesir. Aliran ketiga ini merupakan aliran yang paling banyak dipegang selama ini.

Apapun alirannya, ketiga pandangan di atas sama-sama mengakui bahwa pelaksanaan hukum Islam di dunia modern tidak bisa dilepaskan dari apa yang dinamakan kodifikasi. Walaupun sebagian pengamat menganggap bahwa kodifikasi ini merupakan bukti adanya sekularisasi,[129] namun kodifikasi merupakan persoalan baru bagi hukum Islam yang tidak bisa dihindari. Selama ini, hukum Islam memang hukum yang tidak terkodifikasi, karena ia hanyalah opini bersama dari sebuah komunitas. Hukum Islam merupakan hukum yang didasarkan pada sebuah literatur yang banyak tapi tidak koheren dan tidak diautorisasikan oleh lembaga tertentu.

[129] Aziz al-Azmeh, *Islam and Modernities,* 2nd (New York: Verso, 1996), 47.

Dalam pandangan ulama' ushul fiqh, pelaksanaan hukum biasa disebut dengan ijtihad *tathbîqî* (ijtihad penerapan hukum). Ijtihad *tathbîqî* merupakan ijtihad untuk menerapkan hasil ijtihad *istimbâthî* ke dalam perbuatan-perbuatan mukalaf yang kasuistik.[130] Para ulama ushul fiqh sejak era asy-Syâfi'î (767-820) hingga jatuhnya Bani Abbasiyah (1258) belum terbiasa dengan wacana ijtihad *tathbîqî* dalam konteks negara. Hal ini terjadi karena faktor konteks sosial mereka. Saat itu, negara --dalam hal ini para sultan atau amir-- bukan lagi pihak yang dipercaya masyarakat sebagai pihak yang tepat untuk menerapkan hukum Islam. Mereka dipandang hanya mau menerapkan hukum Islam bila menguntungkan kekuasaannya saja dan seringkali tindak-tanduk mereka juga bertentangan dengan ajaran Islam. Masyarakat lebih percaya kepada fuqaha' non pemerintah yang diyakini jujur, terpercaya, tulus, dan bisa bertindak seadil-adilnya dalam menerapkan hukum Islam. Akibatnya, wacana ijtihad *tathbîqî* tidak pernah melibatkan negara sebagai komponen utama pelaksanaan hukum.

Dalam konteks negara-bangsa (*nation-state)* modern, negara kembali diposisikan sebagai satu-satunya pihak yang otoritatif untuk menerapkan hukum bagi masyarakatnya, melalui lembaga peradilan.[131] Konsekuensinya adalah wacana ijtihad *tathbîqî* tidak bisa dilepaskan begitu saja dari peran pemerintah (negara). Apalagi, saat ini, *nation-state* dianggap sebagai norma internasional yang baku dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di dunia modern.[132] Walaupun *nation-state* semula muncul di Inggris pada abad ke-17 dan kemudian populer di masa revolusi Perancis pada tahun 1789, namun *nation-state* kemudian melahirkan sebuah pa-

---

[130] Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (ttp.: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.), 379; Satria Effendi M. Zein, "Metodologi Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad, dkk. (ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 118.

[131] Al-Jâbirî, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah.,* 35.

[132] *Oxford Interactive Encyclopedia,* The Learning Company, Inc., 1997

ham baru tentang kekuasaan negara, yaitu nasionalisme yang diakui secara internasional. Menurut paham ini, negara bukanlah negara raja, tetapi negara milik rakyat, milik bangsa.[133] Paham ini, kemudian, disebarkan oleh Perancis pada masa revolusinya dengan menggunakan kekuatan tentara. Bahkan penyebaran itu dianggap sebagai misi Perancis dalam menegakkan superioritas peradabannya pada abad ke-18, sebagai peradaban yang paling rasional, tercerahkan, dan manusiawi. Dalam perkembangannya *nasionalisme* sebagai paham memiliki keragaman dalam pengejawantahannya. Hal ini terjadi karena masing-masing negara memiliki proses budaya dan sejarahnya sendiri-sendiri.[134] Begitu pula yang terjadi dengan negara-negara Muslim. Selepas dari belenggu penjajahan, hampir semua negara-negara Muslim juga menjadikan model *nation-state* sebagai wadah negaranya. Oleh karena itu, ikatan emosional keagamaan tidak lagi menjadi pengikat terbentuknya negara. Akibatnya, Muslim tidak lagi boleh mengklaim bahwa golongannyalah yang paling berhak mengurus negara dan mensubordinatkan golongan lain sebagaimana yang terjadi pada masa kekhalifahan Islam (750-1258 M). Akibat yang lain adalah umat Islam --walaupun sebagai golongan mayoritas-- tentu tidak bisa begitu saja menjadikan hukum Islam sebagai hukum yang berlaku di negaranya tanpa persetujuan dari golongan lain di negara tersebut.

Kecenderungan hukum Islam kontemporer yang menonjol adalah bahwa hukum Islam tidak lagi dilaksanakan dalam kerangka orientasi *ummah,* tapi dilaksanakan dalam kerangka negara-bangsa *(nation-state)* ala Barat. Ini berimplikasi besar pada sistem dan prosedur hukum yang harus ditempuh, yakni sistem yang meng-

---

133 Hans Kohn, *Nasionalisme: Arti dan sejarahnya (Nationalism, Its Meaning and History)* pent. Sumantri Mertodipuro (Jakarta: PT. Pembangunan dan Penerbit Erlangga, 1984), 19. Lihat juga: Dennis Shernman, *Western Civilization: Images and Interpretations* (New York: Alfred A. Knopf. Inc., 1987), 183

134 *Ibid*, 24.

acu pada konstitusionalisme.[135] Sistem ini, sebenarnya menuntut pembaharuan struktur sosial masyarakat Muslim terlebih dahulu, karena sistem hukum konstitusi model Barat baru bisa sukses bila dalam negara tersebut terdapat kelas menengah yang besar jumlahnya yang berada di luar kekuasaan yang akan mengontrol kekuasaan.[136] Oleh karena itu, para pendukung kebangkitan kembali (*revival*) Islam menghubungkan pelaksanaan hukum Islam dengan pembaharuan pemikiran hukum Islam dan pembangunan sistem sosial Islam.

Walaupun berbagai upaya pembaharuan telah dilakukan --mulai dari mengidentifikasi mana yang *qath'î* dan mana yang *zhannî* dari hukum Islam, mengkaji *maqâshid* dan perannya dalam legislasi, mengkaji bentuk-bentuk ijtihad, memunculkan bagian hukum yang terabaikan seperti konstitusi, kewarganegaraan, HAM, lembaga perwakilan, dan proses serta prosedur pembuatan hukum, namun bentuk dari sistem hukum baru itu bagaimanapun juga masih jauh dari selesai.[137]

Hubungan antara hukum Islam sebagai sistem etik di satu sisi dan sebagai sistem politik di sisi lain perlu ditinjau ulang. Salah satu sebab mengapa hukum Islam tidak terlaksana secara keseluruhan dewasa ini adalah karena hukum Islam dipisahkan dari negara dan kekuasaan politik. Akibatnya, hukum Islam lepas dari kontrol negara dan bahkan ada hukum yang dijalankan tanpa sepengetahuan

---

[135] David Bonderman, "Modernization and Changing Perceptions of Islamic Law" dalam *Harvard Law Review,* 81: 1169 (1968), 1188; Richard S. Kay, "American Constitutionalism," dalam Larry Alexander, *Constitutionalism: Philosophical Foundations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 16-63; Joseph Raz, "On the Authority and Interpretations of Constitutions: Some Preliminaries" dalam Larry Alexander, *Constitutionalism: Philosophical Foundations*., 152-193.

[136] *Ibid.,* 1191.

[137] Fikret Karcic, "Applying the Syari'ah in Modern Societies"., 224; Bandingkan dengan Nyazee, *Theories of Islamic Law.,* 293-301.

negara.[138] Selama ini hukum Islam selalu lebih mengandalkan sistem etik dari pada sistem politiknya. Akibatnya, hukum Islam tidak mampu menjadi hukum yang efektif berjalan di masyarakat. Ini terjadi karena, bagaimanapun, sistem etika bukanlah sistem yang mampu memaksa *(coercion)* bila terjadi penyimpangan-penyimpangan hukum. Untuk itu, sistem etik perlu dilengkapi oleh sistem politik. Dengan kata lain, agar bisa berjalan sebagai hukum publik, hukum Islam harus dilengkapi dengan *siyâsah* atau perangkat politik yang akan memandunya.[139]

Perlunya perangkat politik itu, dilandasi oleh sebuah konsepsi bahwa "menjalankan hukum Islam" mencakup tiga macam arti: (1) Bertingkah laku sesuai dengan ketentuan-ketentuan hukum Islam. (2) Menerapkan prinsip-prinsip atau ketentuan hukum Islam pada kasus atau fakta yang khusus. (3) Menerapkan sanksi-sanksi sebagai sebuah konsekuensi dari dilanggarnya ketentuan hukum Islam.[140] Begitu luasnya arti "menjalankan hukum Islam", maka "menjalankan hukum Islam" bukan hanya menjadi tanggung jawab individu saja, atau negara saja, tapi merupakan tanggung jawab kolektif bagi individu, masyarakat *(mujtama')*, dan negara *(state)* sekaligus.[141] Individu bertanggung jawab untuk bertingkah laku sesuai

---

[138] Contoh yang sangat bagus dalam hal ini adalah kasus pelaksanaan hukuman rajam pada tanggal 27 Maret 2001 di Ambon di depan sedikitnya 100 orang warga di lapangan desa Aharu, Kotamadya Ambon. Si korban dikubur dari kaki hingga pusarnya sehingga yang terlihat hanya bagian dada sampai kepala yang kemudian menjadi sasaran lemparan batu masyarakat. Dalam jangka 12 menit kepala dan si korban sudah terkubur oleh bebatuan. Menyusul kejadian itu, POLRI menangkap Komandan Laskar Jihad, Ust. Ja'far Umar Thalib, yang dianggap memimpin pelaksanaan eksekusi itu yang di mata POLRI dianggap sebagai pembunuhan berencana. *Majalah Gatra*, 5 Mei 2001, 40; *Harian Republika*, 9 Mei 2001; Kasus-kasus lain lihat: Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh: Problem, Solusi, dan Implementasi* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003), 96.

[139] David Bonderman, "Modernization and Changing Perceptions of Islamic Law" dalam *Harvard Law Review,* 81: 1169 (1968), 1191.

[140] Fikret Karcic, "Applying the Syari'ah in Modern Societies"., 209.

[141] *Ibid.,* 210.

dengan ketentuan-ketentuan hukum Islam, sementara masyarakat dan negara bertanggung jawab untuk menerapkan prinsip-prinsip atau ketentuan hukum Islam pada kasus atau fakta yang khusus serta menerapkan sanksi-sanksi sebagai sebuah konsekuensi dari dilanggarnya ketentuan hukum Islam.

Luasnya arti pelaksanaan hukum Islam dan banyaknya pihak yang bertanggung jawab dalam pelaksanaannya, maka prosedur menjalankan hukum Islam harus mengikuti pola umum dalam menjalankan sebuah norma. Prosedur tersebut terdiri dari: (1) Mempelajari fakta atau realitas yang mana norma akan diterapkan padanya. (2) Menemukan sebuah norma yang dapat diterapkan. (3) Menentukan arti dari norma tersebut. (4) Menerapkan norma-norma pada fakta atau realitas.[142] Selain itu, kajian-kajian yang serius tentang arti syariah dan term-term yang berkaitan dengannya seperti konsep aplikasi norma sangat dibutuhkan untuk memberikan kerangka kerja yang memadai dalam membahas persoalan pelaksanaan hukum Islam di dunia modern.[143]

Sudah barang tentu, prosedur di atas sudah cukup memadai bila persoalan yang akan dikenai hukum tidak membutuhkan pemaksaan *(coercion)* dalam penyelesaiannya. Untuk kasus-kasus hukum yang membutuhkan pemaksaan dalam penyelesaiannya, seperti kasus-kasus pidana ataupun beberapa persoalan perdata, maka keterlibatan otoritas politik yang legal merupakan sebuah *conditio sine quanon.*

Walaupun keterlibatan otoritas politik merupakan suatu keniscayaan dalam pelaksanaan hukum Islam di dunia modern, namun harus diwaspadai bahwa hukum haruslah tetap independen. Hukum Islam harus dihindarkan dari pengaruh subjektivitas para hakim dan pengaruh otoritas politik. Selama ini, telah dilakukan

---

[142] *Ibid.,* 211.

[143] *Ibid.*

penyesuaian-penyesuaian dengan cara mengadopsi hukum adat, hukum sekuler, dan keputusan hukum *ad hoc* pengadilan sekuler.[144] Namun, menurut Weber, masih terjadi ketidakjelasan antara norma etis, agama, dan hukum. Tingkat sistematisasinyapun tidak pernah meningkat. Akibatnya, hukum Islam tidak pernah mampu melepaskan diri dari subjektivitas para hakim yang berpeluang mengambil keputusan sangat berubah-ubah (*kabinetts justiz*).[145] Penciptaan hukum yang sitematis dan pertumbuhan hukum yang otonom masih merupakan masalah sosiologi hukum Islam yang serius.[146] Dalam realitasnya, para penguasa Muslim melalui para hakimnya justru ikut memandulkan hukum Islam.[147] Hukum Islam masih tidak berdaya untuk melawan gangguan para pejabat sipil atau militer.[148] Dengan demikian ada bukti yang mendukung pandangan Weber, bahwa hukum Islam berhasil dimanipulasi para penguasa Muslim untuk tujuan-tujuan politik.[149] Bahkan dalam realitasnya, tidak jarang, hukum Islam tidak mampu menjadi pengontrol penguasa dan cenderung lebih mendukung status quo daripada memihak pada prinsip-prinsip ideal.[150]

Namun, pelaksanaan hukum Islam di dunia modern merupakan sesuatu yang *unending process*. Ia tetap berjalan walaupun dengan tahapan-tahapan yang lambat seperti diungkapkan oleh Yusuf al-Qardlâwî dan Fathi Osman. Menurutnya, pelaksanaan hukum Islam harus dengan tahapan dan proses dinamis berdasarkan pada suara hati para individu dan masyarakat serta dicapai dengan

---

[144] Internet Website: http:// www.britanica.com/bcom/eb/article/0/0, 5716,108146+12+105857,00.html, diakses tanggal 1 Mei 2000.

[145] Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam.,* 210.

[146] *Ibid.,* 211.

[147] *Ibid.,* 212.

[148] *Ibid.,* 218.

[149] *Ibid.,* 219.

[150] *Ibid.,* 220.

metode-metode yang tepat dalam mencapai tujuan dengan memperhatikan prioritas-prioritas, bukan dengan pelaksaan sekejap.[151] Oleh karena itu, umat Islam harus selalu menggali kreativitasnya agar hukum Islam mampu menjadi hukum publik yang dilegalkan oleh struktur-struktur masyarakat modern, seperti parlemen, prinsip negara-bangsa, prinsip demokrasi dan HAM, prinsip masyarakat madani, serta asas konstitusionalisme. Langkah konkritnya adalah: hukum Islam dikodifikasi terlebih dahulu menjadi hukum nasional dan kemudian diumumkan berlakunya secara resmi oleh lembaga legislatif. Kodifikasi itu, setiap saat harus ditinjau kembali untuk disesuaikan dengan tuntutan perkembangan masyarakat. Untuk itu, ijtihad dari para pakar hukum Islam adalah perangkat yang tidak boleh padam kapanpun dan dimanapun.

Selain itu, untuk dapat melakukan kodifikasi dan diresmikan oleh lembaga legislatif, maka umat Islam harus kuat secara politik disamping juga harus memiliki komitmen terhadap hukum Islam. Sebab tanpa kekuatan politik, maka hukum Islam hanya akan menjadi hukum etis yang tidak memiliki kekuatan memaksa (*coercion*). Syahrûr ingin bersikap realistis dengan fenomena baru ini. Ia berpendapat bahwa melaksanakan hukum Islam di dunia modern harus menggunakan instrumen negara-bangsa modern. Oleh karena itu, hukum Islam pada dasarnya adalah hukum madani yang dihasilkan secara demokratis dan dilaksanakan secara demokratis pula.[152] Dalam rangka melibatkan aparat-aparat hukum negara modern sebagai pihak yang paling efektif dalam aplikasi hukum Islam modern, maka menurut Syahrûr adanya hakim (*al-qâdhî*), penuntut umum *(al-mudda'î al-'âmm)*, dan pengacara (*al-muhâmî)* meru-

[151] Fikret Karcic, "Applying the Syari'ah in Modern Societies"., 224; Bandingkan dengan Fathi Osman, *Syari'ah in Contemporary Society* (Los Angeles: Multimedia Vera International, 1994), 18-33; 53-60; Lihat juga Yusuf Qardlâwî, *Fiqh al-Awlawiyyât: Dirâsah Jadîdah fî Daw' al-Qur'an wa as-Sunah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1995).

[152] Syahrûr, *Nahw Ushûl Jadîdah.,* 208.

pakan sebuah keharusan.[153] Seorang hakim, menurut Syahrûr, harus benar-benar istimewa, diakui secara luas pemihakannya terhadap keadilan, berwawasan luas dalam kehidupan, cerdas, dan genius. Ini penting, karena hukum Islam modern merupakan hukum yang lentur. Hakim harus mampu membawa hukum yang demikian itu, menjadi hukum yang sangat adil. Demikian juga dengan penuntut umum dan pengacara. Sebab, perdebatan antara keduanya dalam menghukum berat dan mengurangi hukuman *(at-tasydîd* dan *at-takhfîf)*, akan berdampak pada ditemukannya hukuman yang adil. Walaupun keadilan itu tetap saja keadilan yang nisbi.[154]

Oleh karena itu, ijtihad *tathbîqî,* dalam konsepsi Syahrûr, berjalan di atas asas peradilan Islam modern, yakni hubungan dialektis antara ketetapan (*ats-tsabât*) dan perubahan (*at-taghayyur*). Oleh karena itu, dalam melahirkan hukum, para hakim juga harus berpegang pada hubungan dialektis antara ketetapan dan perubahan tersebut. Peradilan Islam membolehkan adanya dua hukum yang berbeda untuk kasus yang serupa karena perbedaan kondisi dan situasi.[155] Bagi Syahrûr, tak ada dua peristiwa di dunia ini yang sama persis. Yang ada hanyalah keserupaan antara keduanya di mana terdapat dialektika antara persamaan dan perbedaan. Hukum yang diproduksi berdasarkan pola dialektika ini akan lebih dekat dengan keadilan.[156] Sebagai pintu masuk teoretis bagi revitalisasi *local wisdom* dalam isjtihad *tathbîqî,* pandangan Syahrûr ini sangatlah menginspirasi.[]

---

[153] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 590.

[154] *Ibid.,* 590.

[155] *Ibid.,* 589.

[156] *Ibid.,* 590.

Bab IV

Implikasi Aplikasi Paradigma Kesatuan Ilmu dalam Ilmu Ushul Fiqh

A. Infiltrasi Ilmu Lain

Implikasi dipakainya paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh adalah infiltrasi ilmu lain dalam ilmu ushul fiqh. Sebenarnya, infiltrasi ini sudah menjadi watak dasar ilmu ushul fiqh. Namun, sejak sepeninggal Abu Ishaq asy-Syathibi (w.1388), infiltrasi terhenti dan ilmu ushul fiqh menjadi beku. Padahal semula, ilmu ini adalah ilmu paling cair diantara ilmu-ilmu keislaman yang lain.

Menurut para pakar, ilmu ini tersusun dari gabungan berbagai disiplin ilmu, yakni logika Aristoteles, kaidah bahasa Arab, teologi (ilmu kalam), ilmu fiqh, dan ilmu-ilmu al-Qur`an dan Sunnah.[1] Bahkan menurut al-Ghazâlî, ilmu ushul fiqh merupakan ilmu yang paling tinggi derajatnya, karena merupakan gabungan dari dua jenis ilmu yakni ilmu *naql* murni seperti al-Qur`an, Hadis, dan ilmu

[1] Tâha Jâbir al-Alwânî, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herndon, Virginia: International Institute of Islmic Thought, 1415/1994), 5-6. Pendapat serupa baca: Muhammad Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 81.

akal murni seperti logika (mantiq).[2] Namun, benarkah al-Ghazâlî menganggap bahwa epistemologi ilmu ushul fiqh adalah gabungan antara *naql* dan akal, masih merupakan pertanyaan yang perlu diteliti lebih lanjut. Mengapa? Karena epistemologi ushul berbeda dengan epistemologi hukum Islam. Epistemologi ushul berbicara tentang sumber, watak pengetahuan, dan kriteria kebenaran dari sebuah ilmu yang bernama ilmu ushul, sementara epistemologi hukum Islam berbicara tentang sumber-sumber hukum Islam. Mengingat ilmu ushul adalah ilmu tentang kaidah (dalil *kullî*), maka epistemologi ushul tiada lain adalah sumber, watak pengetahuan, dan kriteria kebenaran yang dipergunakan oleh kaidah (dalil *kullî* fiqh). Benarkah untuk urusan kaidah-kaidah bagaimana menangkap maksud al-Qur'an, ayat al-Qur'an menjadi sumber pengetahuan? Bukankah kaidah-kaidah itu diciptakan oleh manusia? Bukankah kaidah-kaidah itu sesungguhnya adalah hasil ijtihad umat manusia zaman asy-Syâfi'î?

Unsur logika Aristoteles terlihat pada cara kata menentukan makna, pembahasan yang bersifat konseptual dan definitif, validitas kesimpulan yang berdasarkan pada penalaran induktif, pembahasan tentang dalil, pembahasan tentang *ta`ârud al-adillah* (kontradiksi antar dalil), dll.[3]

Menurut sejarah, logika Aristoteles (384-322 SM) diadopsi orang Arab Islam melalui penerjemahan. Penerjemah logika pertama adalah Yohana b. Patrik (l. 815) dengan judul *Ma`qûlât Asyarat lî Aristo*. Akan tetapi, terjemahan paling sempurna baru muncul di tangan al-Farabi (873-950) dan disusul Ibn Sina (980-1037). Oleh karena itu, al-Farabi dikenal sebagai guru kedua logika *(the second master*) dan Ibn Sina sebagai guru ketiga *(the third master).*

---

[2] Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*., ; Bandingkan dengan Ali b. Abd. Al-Kâfî as-Subkî dan anaknya, *al-Ibhâj fi Syarḥ al-Minhâj* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.) cet. 1995/1416, I: 5.

[3] Al-Alwani, *Source Mehodology*.., 5.

Sedangkan Aristoteles sebagai guru pertama *(the first master)*.[4] Menurut A. Hanafi, penerjemahan besar-besaran buku-buku Yunani termasuk logikanya, telah berlangsung sebelum Yohana itu, yakni masa sebelum asy-Syâfi`î lahir (767 M), tepatnya antara tahun 750-850M.[5] Imam asy-Syâfi`î peletak dasar ilmu ushul fiqh nampak sangat mengenal logika Aristoteles ini. Jadi, cukup beralasan apabila asy-Syâfi`î dalam menyusun ilmu ini, juga berpedoman pada logika Aristoteles.[6]

Unsur-unsur ilmu al-Qur`an dan Sunnah dapat dilihat pada pembahasan tentang periwayatan hadis secara ahad atau mutawatir, kaidah pembacaan al-Qur`an yang standar, kriteria *jarḥ* (penolakan) dan *ta`dîl* (penerimaan), *nâsikh-mansûkh*, kondisi matan hadis dan perawinya, dll.[7]

Sementara unsur ilmu fiqh bisa terlihat pada contoh-contoh kasus yang dipakai untuk memperjelas suatu teori atau kaidah.[8]

Unsur kaidah bahasa Arab, terutama bisa kita lihat pada bab metode istimbat yang menempuh jalan *lafzhiyah*, bukan yang *ma'nawiyah*. Semua pembahasan kebahasaan dalam metode lafziyah berpedoman pada kaidah-kaidah bahasa Arab.[9] Hal ini terjadi karena sumber hukum utama, yakni al-Qur`an dan Hadis tertulis dengan bahasa Arab. Untuk memahaminya dengan benar, tentu harus berpedoman pada bahasa yang dipakainya, yakni bahasa Arab.

---

[4] M. Joesoep Sou'yb, *Logika: Hukum Berfikir Tepat* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983), 236-8, 243.

[5] A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, cet. 4 (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 40.

[6] Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup*, alih bahasa: Agah Garnadi, cet. 2.(bandung: Pustaka, 1994), 186.

[7] Al-Alwani, *Source Methodology…*, 5.

[8] *Ibid*., 6.

[9] Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl Fiqh* (ttp.: Dâr al-Fikr al-Arabî, t.t.), 116; Khallâf. *Ilm Ushûl*…, 140-1; Abdul Karîm Zaidân, *Al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Muassah ar-Risalah, 1994), 230.

Unsur teologi (ilmu kalam) dalam ilmu ushul fiqh dapat terlihat pada pembahasan tentang asal suatu hukum (apakah dari Allah atau akal manusia), konsep baik-buruk (apakah dari Allah atau akal manusia). Demikian pula, bersyukur terhadap Allah (apakah kewajiban dari-Nya atau sekedar akal manusia yang menentukan).[10]

Weiss melihat bahwa unsur teologi dalam ushul fiqh meliputi dua hal yaitu persoalan teologi substantif *(subtantive theological matters)* dan persoalan epistemologi/metodologi *(epistemological/metodological matters*). Persoalan pertama berkenaan dengan pengakuan atas zat yang maha suci sebagai sumber hukum satu-satunya.[11] Persoalan kedua berhubungan dengan teori pengetahuan yang membedakan secara tegas antara ilmu *adl-dlarûrî (necessary knowledge*) yang diperoleh semata-mata pemberian Tuhan tanpa melalui proses penalaran dan pembuktian, dan ilmu *al-muktasab (acquired/deduced knowledge*) yakni ilmu yang diperoleh dari proses penalaran *(reasoning)* dan percobaan (*demonstration*).[12] Dalam proses penalaran inilah dibutuhkan dalil sebagai premis. Premis bisa berwujud dalil teks (*naqlî)* atau dalil *aqlî*.[13] Proses penalaran yang akhirnya melahirkan suatu pendapat, sangat berperan penting dalam ilmu ushul fiqh.[14] Akan tetapi, proses penalaran yang dimaksud adalah penalaran yang berbasis pada dalil teks *(naqlî),* bukan murni dalil akal semata.[15]

Dalam khazanah intelektual Islam, ilmu ushul fiqh yang merupakan hasil gabungan dari berbagai ilmu itu, dianggap sebagai ilmu tentang kaidah atau pembahasan yang mengantarkan proses

---

[10] Al-Alwani, *Source Merthodology*…, 5.

[11] Bernard Weiss, *The Search for God`s Law: Islamic Jurisprudence in The Writings of Saif ad-Din al-Amidi (*Salt Lake City: University of Utah Press, 1992*)*, 34-5.

[12] *Ibid.,* 38.

[13] *Ibid.,* 43.

[14] *Ibid.,* 42.

[15] *Ibid.,* 43.

pengambilan hukum syara` praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci.[16] Atau dengan kata lain, ilmu tentang metode pengambilan hukum praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci.[17] Biasanya, kaidah (metode) pengambilan hukum syara` praktis itu, juga disebut sebagai dalil umum untuk membedakan dengan dalil khusus (terperinci) yang berupa teks (*nash*).[18] Sesungguhnya ada penyempitan makna memang, dari yang semula ilmu tentang cara memahami agama menjadi ilmu tentang cara menggali hukum saja. Padahal hukum hanya sebagian kecil dari agama. Tetapi, memang begitulah para ulama bersikap dengan ilmu ushul fiqh. Akibatnya, ilmu ini dianggap hanya milik orang syari`ah saja. Orang ushuluddin tidak merasa memiliki.

Disamping membahas kaidah (dalil umum), ilmu ushul fiqh sebenarnya juga membahas tentang tata cara menggunakan kaidah (dalil umum) itu, dan membahas orang yang menggunakan kaidah (dalil umum) itu.

Definisi yang sempurna dan lengkap tentang ilmu ushul fiqh adalah definisi al-Qâdlî al-Baydlâwî. Menurutnya, ilmu ushul fiqh adalah "Pengetahuan tentang dalil-dalil fiqh secara umum (bukan secara khusus, mf), cara memanfaatkannya, dan pengetahuan tentang orang yang memanfaatkan dalil-dalil umum itu."[19]

Demikianlah definisi ilmu ushul fiqh. Berbagai disiplin ilmu ternyata telah menyatu membentuk ilmu ushul fiqh. Oleh karena

---

[16] Nâdiah Syarîf al-Umarî, *al-Ijtihâd fi al-Islâm: Ushûluh, ahkâmuh, afâquh, cet. 3 (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1987),* 14; Lihat: Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Fiqh* (ttp.: Dar al-Ilm, 1398/1978), 12.

[17] Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl Fiqh* (ttp.: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.), 7.

[18] Abdul Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl Fiqh* , 12; Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Isâmî* (ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.), I:16. Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 7; Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabî, 1986), I: 23-4.

[19] Alî b. Abd. Al-Kâfî as-Subkî & anaknya, *al-Ibhâj fi Syarh al-Minhâj* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.) cet. 1995/1416, I:19.

itu, ilmu ini memiliki kedudukan yang terhormat dalam khazanah intelektual Islam. Sejak tahun 1944, Syaikh Mustafa Abdur Râziq melontarkan pikiran bahwa ilmu ushul fiqh adalah bagian dari filsafat Islam. Dialah orang yang pertama kali berpandangan demikian, yang ia tulis dalam bukunya, *"Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyah"* (1944).[20] Pandangan ini didukung oleh banyak pakar, seperti Hâmid Thâhir dan Seyyed Hossein Nasr.[21] Alasannya, kalau ilmu kalam dan tasawuf dianggap sebagai bagian dari filsafat Islam, maka ilmu ushul fiqh harus dianggap juga. Sebab metodologi pembahasannya mirip dengan ilmu kalam. Bahkan ushul fiqh juga membahas "dasar-dasar kalam", yang sebenarnya wilayah kajian ilmu kalam.

Disamping itu, kalau filsafat kenabian (*prophetic philosophy*) dianggap sebagai ciri khas filsafat Islam,[22] maka ilmu ushul fiqh adalah wujud konkret filsafat kenabian itu. Ia mengantarkan manusia untuk dapat menangkap misi kenabian secara benar dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Kalau dijadikannya al-Qur`an dan Hadis sebagai sumber inspirasi pemikiran filosofis merupakan ciri khas filsafat Islam,[23] maka ilmu ushul fiqh adalah wujud nyata filsafat Islam. Ia meletakkan al-Qur`an dan hadis sebagai sumber utama argumentasi hukum. Bahkan argumentasi rasional tidak boleh lepas dari payungan (naungan) al-Qur`an dan al-Hadis. Suatu argumentasi yang tidak bisa direstui oleh al-Qur`an dan Hadis, maka argumentasi itu akan dianggap produk luar Islam.

---

[20] Hâmid Thâhir, *Madkhal lî Dirâsât al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Hajar, 1985/1405), 31-2.

[21] Seyyed Hossein Nasr, "The Meaning and Role of Philosophy in Islam", dalam *Studia Islamica*, vol. 37, th. 1973, 62-3.

[22] Nasr, "The Qur`an and The Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (London-New York: Routledge, 1996) I: 36-7.

[23] *Ibid.*

Infiltrasi seperti yang telah terjadi diatas mestinya terus terjadi. Para pakar telah menyuarakan hal ini, walaupun masih menjadi suara pinggiran. Diantara pakar ushul fiqh yang pantas disebut disini adalah Muhammad Syahrûr dan Qodri A. Azizy yang berbicara masalah ijtihad berbasis pada sains modern dan ijtihad kolektif. Syahrûr meniscayakan dipergunakannya segala prestasi ilmiah dan semua sistem pengetahuan modern dalam ijtihad berbasis pada sains modern.[24] Bahkan Syahrûr berpandangan bahwa ijtihad harus berpedoman pada bukti-bukti material statistik yang dengan akurat mampu menunjukkan sebuah kemaslahatan dan kemudahan bagi masyarakat manusia. Ijtihad tidak boleh hanya berdasarkan prasangka, perasaan, atau *feeling* semata.[25] Dengan demikian, keterlibatan para pakar ilmu-ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu sosial humaniora sangat dibutuhkan. Sementara konsepsi ijtihad para pakar ushul fiqh klasik belum menganggap pentingnya hal ini, sehingga ijtihad menjadi monopoli fuqaha' saja, seperti tercermin dalam syarat-syarat seorang mujtahid yang berupa penguasaan bahasa Arab, penguasaan al-Qur'an dan segala perangkat keilmuannya, penguasaan sunah, penguasaan ijma' dan ikhtilaf, penguasaan qiyas, penguasaan *maqâshid al-ahkâm*, memiliki daya pemahaman yang baik, dan memiliki niat serta akidah yang baik.[26] Sementara

---

[24] *Ibid.,* 55-6.

[25] Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* 459.

[26] Hasan Hanafî, *Mawsû'ah al-Hadlârah al-'Arabiyyah al-Islâmiyyah*, cet.1 (Aman: Dâr al-Fâris li an-Nasyr wa at-Tawzî', 1995) II: 52; M. Hasan Haytû, *al-Ijtihâd wa Thabaqât Mujtahidi asy-Syâfi'iyyah* (Beirut: Muassasah ar-*Risâlah*, 1988), 17-31; al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ.*, 478; Asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, edisi: M. Hasanayn Makhlûf, (ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.) VI: 56-62; Asy-Syahrastânî, *al-Milal wa an-Nihhal*., 200-1; Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (ttp.: Dâr al-Fikr al-Arabî, t.t.), 380-9; al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl,* editor: M. Mushthafâ Abû al-'Ilâ (ttp.: Maktabah al-Jundî, 1970), 478-481; Dengan bahasa yang agak lain, asy-Syâthibî lebih menekankan pentingnya kemampuan seorang mujtahid dalam menangkap *maqâshid asy-syarî'ah* sebagai syarat yang tidak boleh ditinggalkan. Sebab inilah yang menjadi tujuan pokok syariat. Sedangkan syarat-syarat lain yang mengacu pada kemampuan dalam menyimpulkan hukum dari sumber-sumber syariat, seperti

konsepsi ijtihad Syahrûr, memandang bahwa ijtihad tidak lagi dilaksanakan oleh fuqaha' tapi oleh para ilmuwan dari segala disiplin ilmu yang tergabung dalam sebuah komisi konsultatif yang mengiringi lembaga perwakilan, karena dalam konsep ijtihad Syahrûr peran lembaga fatwa telah digantikan oleh *polling* legislatif dan parlemen nasional yang menjunjung tinggi kebebasan berpendapat, kebebasan pers, dan adanya oposisi (*al-mu'âradlah*).[27]

Walaupun terdapat beberapa pakar kontemporer lain yang menyerukan pentingnya melibatkan IPTEK dalam proses ijtihad sebagaimana Syahrûr, namun rata-rata belum sampai pada penekanan yang bersifat niscaya dan suatu keharusan. Ini disebabkan karena mereka masih menempatkan ulama' (dalam arti ilmuwan agama) sebagai *play maker* dan ilmuwan lain sebagai pembantunya.[28] Ini jelas terlihat seperti dalam tulisan Qodri A. Azizy berikut:

> "…kesediaan fuqaha' untuk bekerja sama dengan lembaga/instansi lain (sangat diperlukan, mf). Mereka dengan sadar bersedia menambah ilmu pengetahuan di luar dunianya yang bisa mendukung untuk kematangan spesialisasi ilmunya. Di sini juga diperlukan suplemen pengetahuan di luar disiplin hukum Islam,

---

menguasai bahasa Arab walaupun tidak sehebat Sibawaih, al-Khalîl, Abû Ubaydah, atau al-Ashma'î, sesungguhnya hanya syarat pendukung dalam menangkap *maqâshid asy-syarî'ah* di atas. Ini artinya, asy-Syâthibî walaupun sudah mulai realistis dan tidak terpaku pada kungkungan paradigma literalisme, namun ia masih seperti ulama' ushul fiqh kebanyakan bahwa ijtihad merupakan tugas fuqaha' dan bukan tugas semua orang terpelajar, seperti yang dikonsepkan oleh Syahrûr. Oleh asy-Syâthibî, fuqaha' tetap masih dijadikan sebagai *play maker* dalam ijtihad. Ini dapat dilihat ketika asy-Syâthibî menyatakan bahwa hanya orang-orang yang memahami syariat saja yang akan mampu mengetahui *maqâshid asy-syarî'ah.* Asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, edisi: M. Hasanayn Makhlûf, (ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.) VI: 56-62.

[27] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 208.

[28] Ini dapat dibuktikan dalam syarat-syarat seorang mujtahid yang banyak disebut dalam karya-karya ushul fiqh klasik. Para pakar ushul fiqh rata-rata menjadikan ilmu-ilmu kesyariatan, seperti menguasai al-Qur'an --tidak harus menguasai dan menghafal semuanya tapi cukup mengetahui tempat 500 ayat hukum--, menguasai sunah, ijma, dan bahasa Arab sebagai syarat utama. Lihat catatan kaki nomor 326.

seperti ilmu-ilmu sosial dan humaniora, sehingga akan mampu menggunakan inter atau multi disipliner. Bahkan hasil kajian sain dan teknologi, termasuk teknologi kedokteran atau rekayasa (*engieering*) lainnya, saya kira tidak dapat disia-siakan dalam proses ijtihad…"[29]

Dari kutipan di atas, fuqaha' dalam hal ini, ilmuwan agama tampak diberi peran yang lebih kuat bila dibanding dengan ilmuwan lain. Ilmuwan lain hanya dijadikan pendukung atau pembantu ijtihad semata.

Dengan berpijak pada paradigma barunya, Syahrûr tidak seperti Qodri yang menjadikan ilmuwan agama sebagai *play maker* dan ilmuwan lain sebagai pembantu dalam proses ijtihad. Bagi Syahrûr, semua ilmuwan dari semua disiplin terkait dijadikan *play maker* dan tidak ada yang sekedar menjadi pemain pembantu. Semua ilmuwan memiliki kedudukan yang setara, bebas, dan *fair*.[30]

Apa yang dirumuskan oleh Syahrûr ini lebih masuk akal dan lebih menjanjikan tercapainya efektivitas diskusi dan dialog. Sebab, dialog tidak akan bisa efektif bila dalam dialog itu tidak terdapat kesetaraan posisi historis.[31] Posisi fuqaha' yang lebih tinggi bila dibanding dengan ilmuwan lain, akan melahirkan hak istimewa semacam hak veto, yang sudah barang tentu akan merusak fungsi dialog. Dengan begitu dialog hanya akan mengalami distorsi dan hasil dialog sulit dipertanggungjawabkan keakuratannya.

---

[29] Ahmad Qodri A. Azizy, "Redefinisi Bermadzhab dan Berijtihad…", 122; Tulisan yang semula dipublikasikan secara terbatas ini kemudian dipublikasikan secara lebih luas dengan judul *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik-Modern* (Jakarta: Teraju, 2003), 116; Ahmad Qodri A. Azizy, "Menuju Ijtihad Baru: *al-Ijtihâd al-'Ilmî al-'Ashrî*", *Pidato Ilmiah dalam Rangka Pengukuhan Guru Besar Hukum Islam IAIN Walisongo*, 12 Juli 2003, 7.

[30] Syahrûr, *Nahw Ushûl*., 208.

[31] Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme.,* 41, 64.

Syahrûr juga meniscayakan ijtihad kolektif mengingat ijtihad di masa sekarang berpijak pada asas profesionalitas dan spesifikasi ilmiah. Ini belum dituntut pada masa silam mengingat perkembangan setiap bidang ilmu saat itu masih belum serumit dan semendalam sekarang, sehingga masih sangat mungkin seorang ilmuwan menguasai banyak bidang ilmu pengetahuan sekaligus. Konsepsi ijtihad Syahrûr muncul pada era modern yang menjunjung tinggi profesionalitas dan spesifikasi ilmiah, serta begitu pesatnya tingkat perkembangan setiap bidang ilmu, sehingga satu orang tidak akan mungkin menguasai banyak bidang keilmuan. Oleh karena itu, kerja kolektif yang melibatkan banyak pakar ilmu dalam banyak bidang adalah suatu keniscayaan yang tak terhindarkan.

Pandangan Syahrûr tentang ijtihad kolektif yang melibatkan banyak pakar ilmu dalam banyak bidang ini juga disetujui oleh sebagian intelektual mutakhir. Qodri A. Azizy, misalnya, mengatakan bahwa "…(ijtihad, mf) dapat dilakukan dengan cara bersama-sama sekelompok orang atau ulama', dengan memadukan pelbagai disiplin ilmu pengetahuan dan keahlian, sehingga dapat disebut dengan ijtihad *jama'î*…"[32] Mengapa ijtihad kolektif itu perlu pada saat ini, Qodri beralasan karena "…kita sadar bahwa semua jenis ilmu tidak akan dapat dikuasai oleh tiap-tiap satu orang ahli atau ulama'….Dalam kasus besar hendaknya melibatkan spesialis atau *expert* disiplin lain atau bahkan mengajak beberapa orang sebagai bentuk ijtihad *jama'î*…."[33]

Kembali pada definisi ijtihad yang dikemukakan Syahrûr bahwa ijtihad adalah upaya kolektif untuk memahami ayat-ayat hukum sehingga terkuak batas-batas ***(hudûd)*** Allah dengan menggunakan sistem pengetahuan modern dan kemudian membentuk perundang-undangan dalam cakupan batas-batas ***(hudûd)*** Allah

[32] Qodri A. Azizy, "Redefinisi Bermazhab…", 92.

[33] *Ibid.,* 124; Qodri A. Azizy, "Menuju Ijtihad Baru.", 8; Qodri A. Azizy, *Reformasi Bermazhab.,* 117.

itu melalui lembaga perwakilan nasional,[34] maka ijtihad Syahrûr dapat dibagi menjadi dua tahapan: (1) Tahapan memahami ayat-ayat hukum dengan menggunakan sistem pengetahuan modern. (2) Tahapan penerapan hasil pemahaman itu ke dalam realitas kehidupan nyata dengan cara membuat perundang-undangan dan peraturan-peraturan teknis yang diperlukan. Dengan meminjam istilah populer para ulama ushul fiqh --meskipun pengertiannya tidak sama persis--, maka tahapan pertama dapat disebut dengan ijtihad *istimbâthî*, sedangkan tahapan kedua disebut dengan ijtihad *tathbîqî*.[35] Dengan pintu teoretis yang diusulkan Syahrûr ini, maka dialog antara ilmu pengetahuan modern dan ilmu ushul fiqh bisa dilakukan.

B. Relevantisasi Tema

Dampak yang terjadi bila paradigma kesatuan ilmu dipergunakan dalam kajian ushul fiqh adalah tema-tema pembahasan dalam ilmu ushul fiqh akan lebih relevan dengan permasalahan kemasyarakatan. Mengapa? Karena dialog antar ilmu yang terjadi akan menjadikan ilmu ushul fiqh lebih responsif terhadap perkembangan zaman dan persoalan kemasyarakatan.

Sebagian kalangan memandang ilmu ushul fiqh tradisional[36] sebagai sistem tertutup yang tidak mungkin dikritisi kembali. Pan-

---

[34] *Ibid.,* 55-6, 60, 193, 207-8, 214; Syahrûr, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam internet Website, http: //www.quran.org/shahroor.htm, diakses tanggal 22 April 2002.

[35] Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh.,* 379; Satria Effendi M. Zein, "Hukum Islam: Perkembangan Pelaksanaannya di Indonesia", dalam Ari Ansori & Slamet Warsidi, *Fiqh Indonesia dalam Tantangan* (Surakarta: FIAI-UMS, 1991), 34-0.

[36] Istilah tradisional di sini mendapat inspirasi dari Max Horkheimer yang menyatakan adanya teori tradisional, yakni sistem tertutup dari proposisi-proposisi bagi ilmu pengetahuan sebagai keseluruhan. Ilmu ushul fiqh yang ada selama ini telah dipandang oleh para pakarnya sebagai sistem tertutup yang sudah baku. Oleh karena itu, paling tidak cukup logis bila dinamakan ilmu ushul fiqh tradisional. Namun de-

dangan ini ditolak oleh mereka yang beranggapan bahwa ilmu ushul fiqh tradisional merupakan sistem ilmu yang *man-made,* bukan *tauqifî,* dan oleh karena itu syah bahkan harus diperbaharui setiap saat. Pandangan kedua ini banyak didukung oleh para ahli filsafat ilmu dan sosiologi ilmu pengetahuan.

Karl Mannheim sebagai pendiri sosiologi ilmu pengetahuan menyatakan bahwa pemikiran, konsep, dan teori baru dapat bersifat ideologis atau utopis bila dikaitkan dengan pemikiran, konsep, dan teori yang telah ada sebelumnya. Bila pemikiran, konsep, dan teori baru itu berpijak pada sistem yang sekarang sedang berlaku, maka pemikiran itu disebut ideologi.[37] Dengan demikian teori baru itu

---

mikian, untuk menghindari kekaburan tentang term ilmu ushul fiqh tradisional, perlu penulis tegaskan bahwa yang dimaksud ilmu ushul fiqh tradisional dalam penelitian ini adalah ilmu ushul fiqh sunni aliran *mutakallimîn* (bukan aliran *Hanâfiyyah*), sebagaimana yang tertera dalam 4 buah kitab induk mereka, yakni; *al-'Amd* (sebagian penulis menyebutnya dengan *al-'Ahd*) karya al-Qâdlî Abd al-Jabbâr, *al-Mu'tamad* karya Abû al-Husayn al-Bashrî, *al-Burhân* karya al-Juwaynî, dan *al-Mustashfâ* karya al-Ghazâlî. Namun demikian, rujukan utama penelitian ini adalah *al-Mustashfâ* karena selain ia merupakan ringkasan dan sistematisasi dari tiga kitab sebelumnya, *al-Mustashfâ* juga memiliki ungkapan yang sederhana, mudah dipahami, dan pada saat yang sama tetap *ghazîr al-ma'nâ* (sarat muatan materi), sebagaimana dinyatakan oleh Musthafâ Abû al-'Ilâ, editor kitab ini. Oleh karena itu, penulis beranggapan bahwa untuk mengetahui *mainstream* pemikiran *ushûl* tradisional, seseorang dapat menjadikan *al-Mustashfâ* sebagai rujukan utamanya. Lebih lanjut Baca: Mushthafâ Abû al-'Ilâ, "'Tashdîr al-Kitâb", dalam al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ,* editor: Mushthafâ Abû al-'Ilâ (ttp.: Maktabah al-Jund, t.t.), 7; Muhammad Mushthafâ Syalabî, *Ushûl Fiqh al-Islâmî* (Beirut: Dâr an-Nahdlah al'Arab*iyyah*, 1986), 41-2; Ahmad Hazharî, *Nazhariyyah al-Hukm wa Mashâdir at-Tasyrî' fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî* (ttp.: Maktabah al-Kulliyah al-Azhar*iyyah*, 1981), 16; Tentang istilah teori tradisional sebagaimana diungkap Horkheimer, lihat: F. Budi Hardiman, *Kritik-Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Buku Baik, 2003), 52-0; Franz Magnis-Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 179-0.

[37] Ideologi sesungguhya adalah sebuah sistem-kepercayaan politik yang menjelaskan dunia sebagaimana keadaannya sekarang. Menurut Ben Agger, ideologi adalah suatu kepercayaan terorganisir yang meyakini perubahan sosial sebagai sesuatu yang tidak mungkin, bahkan meskipun dia meyakini adanya pola perilaku personal dalam kerangka sistem sosial yang ada. Istilah ini dimunculkan oleh Marx yang menggunakan istilah ini untuk menjelaskan sistem-kepercayaan kelas sosial, utaman-

bersifat ideologis. Akan tetapi, bila pemikiran baru itu didasarkan pada sistem lain yang pada saat ini tidak atau belum berlangsung, maka pemikiran baru itu disebut utopia. Dengan demikian teori baru itu bersifat utopis. Mannheim membagi dua macam utopia menjadi utopia relatif dan utopia absolut. Bila pemikiran baru itu bisa direalisasikan dalam sebuah sistem baru, maka utopia semacam ini disebut dengan utopia relatif. Namun bila utopia itu tidak mungkin direalisasikan kapanpun dan dimanapun, maka ia disebut utopia absolut.[38]

Dalam perspektif Mannheim di atas dapat dinyatakan bahwa pemikiran hukum Islam hingga saat ini masih didominasi oleh pemikiran yang bersifat ideologis, karena pemikiran-pemikiran yang ada cenderung melanggengkan status quo. Akibatnya, pemikiran hukum Islam mengalami kesulitan ketika harus bersentuhan dengan realitas kekinian.[39] Memang harus diakui bahwa pada mulanya, hukum Islam tumbuh secara fleksibel dan dinamis mengikuti

---

ya kelas sosial kapitalis atau borjuis. Ideologi borjuis melibatkan kesadaran yang salah dan oleh karena itu bertentangan dengan pandangan ilmiah yang merepresentasikan kesadaran yang benar dari kelas pekerja. Dalam dunia ilmu pengetahuan, definisi ideologi dimunculkan oleh Mannheim, seperti yang telah disebutkan di atas. *Oxford Interactive Encyclopedia,* The Learning Company, Inc., 1997; Ben Agger, *Teori Sosial Kritis*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003), 16; Bandingkan dengan Franz Magnis-Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*., 228-237.

[38] Lihat: Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik (Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge),* terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 222; Ulasan yang cukup komprehensif atas buku Mannheim ini, lihat: Aloys Budi Purnomo, "Kaitan Pengetahuan dan Eksistensi Kehidupan", *Basis*, XLI-1 (Januari 1992), 33-7; Arief Budiman, "Dari Patrotisme Ayam dan Itik Sampai ke Sosiologi Pengetahuan: Sebuah Pengantar," dalam Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia.,* xix; George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori-teori Sosiologi Modern,* terj. Alimandan (Jakarta: Kencana, 2003), 87-8; Bryan S. Turner, "Karl Mannheim's Ideology and Utopia", *Political Studies* 43 (1995), 718-727.

[39] Dalam konteks yang lebih luas, H.A.R. Gibb menyatakan hal senada bahwa sistem keilmuan dan imajinasi bangsa Arab pra modern --termasuk di sini pemikiran hukum Islam-- adalah atomistik, statis, beku, dan kehilangan sifat dinamiknya. Oleh karena itu, tentu saja, ia akan mengalami kesulitan bila bersentuhan dengan realitas

tuntutan zaman. Disamping itu, ia juga kokoh mempertahankan prinsip-prinsip dasar yang tidak berubah dari *risâlah* kerasulan. Sifat "dinamis" dan sekaligus "kokoh" ini menjadi karakteristik utama hukum Islam di sepanjang zaman. Sifat dinamis inilah yang membuat hukum Islam tidak statis, tidak kaku, dan tidak kebal dari penyesuaian dan perubahan akibat tuntutan perkembangan zaman. Sedangkan sifat kokoh membuat hukum Islam tidak larut total dengan tuntutan zaman, sehingga ia tidak kehilangan jati dirinya.[40] Namun dalam perkembangannya, ternyata zaman begitu cepat berubah. Revolusi sains yang terjadi di Barat sejak abad ke-17 telah menghasilkan temuan-temuan baru yang dahsyat, sehingga mempercepat berubahnya segala dimensi kehidupan manusia di muka bumi, termasuk dunia Islam. Cepatnya perubahan hidup dan kehidupan manusia itu membuat hukum Islam kedodoran dalam menjawab segala tantangan yang muncul. Banyak kasus-kasus baru yang belum secara sempurna dijawab oleh hukum Islam, terutama dalam bidang-bidang "non-fiqh-ibadah", seperti kasus bunga bank dalam muamalah modern, ketentutan zakat profesi, *cloning*, bursa efek, operasi plastik, cangkok organ tubuh, asuransi, bedah mayat, dll. Problem-problem ini muncul, karena antara gerak ijtihad dengan gerak zaman tidak seiring. Zaman lebih cepat bergulir, sementara ijtihad jalan ditempat. Berhentinya tradisi ijtihad inilah yang oleh Shubhî Mahmashânî (1911-) dianggap menjadi penyebab utama terjadinya dekadensi (kemunduran) hukum Islam[41] di-

---

kekinian. Lihat: H. A. R. Gibb, *Aliran-aliran Modern Dalam Islam,* terj. Machnun Husein (Jakarta: Rajawali Press, 1996), 109-112.

[40] Muhyar Fanani, "Satu Lagi Ide Pembaharuan Hukum Islam: Telaah Kritis atas Metodologi an-Na'im", dalam Jurnal *Muqaddimah*, no.7, th. V (1999), 107.

[41] Hal senada juga disampaikan oleh M. Yusuf Musa. Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa ijtihad merupakan suatu keharusan untuk membangkitkan fiqh Islamdari tidurnya. Muhammad Yusuf Musa, "Masa Depan Fiqh Islam", dalam Mun'im A. Sirri, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 164.

samping penyebab lain seperti tingginya sektarianisme mazhab dan diabaikannya spirit ajaran Islam.[42]

Dalam rangka menggerakkan kembali ijtihad itu, sejak pertengahan abad ke-19 terjadi reformasi hukum Islam. Namun, reformasi itu ternyata lebih menekankan pada aspek bagaimana menerapkan hukum Islam yang sudah ada (hasil rumusan para fuqaha' terdahulu) ke dalam struktur masyarakat modern, bukan pada aspek bagaimana menelurkan hukum Islam yang modern. Dengan kata lain, reformasi itu lebih menyentuh pada level cabang atau ranting hukum Islam, bukan pada level pokoknya. Reformasi itu tidak pernah menyentuh level yang lebih fundamental, yakni dasar-dasar teoretis hukum Islam atau yang biasa dikenal dengan ilmu ushul fiqh. Ushul fiqh pada masa pra-modern tetap saja memusatkan perhatiannya pada upaya penafsiran literal al-Qur'an dan sunah. Bahasa kedua sumber hukum ini ditafsiri agar memiliki efek literal dan langsung berhubungan dengan kasus-kasus hukum. Alasan hukum *(ratio legis)* dalam teks hanya diketahui berdasarkan pernyataan eksplisit teks itu sendiri. Pemikiran manusia dipandang tidak akan mampu menentukan *ratio legis* yang ada dibalik wahyu Tuhan. Asy-Syâthibî, walaupun dikenal sebagai tokoh yang menyuarakan pemahaman induktif --bukan pemahaman literal-- masih belum bisa dikatakan lepas dari karakteristik utama pemikiran literal ini,[43] begitu pula Najm ad-Dîn ath-Thûfî. Dengan demikian, hermeneutika alternatif belum pernah muncul dalam teori hukum Islam pra-modern. Literalisme telah sekian lama menjadi dogma dan ideologi.

---

[42] Shubhî Mahmashânî, "Muslims Decadence and Renaissance: Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs", *The Muslim World*, 44 (1954), 187-9.

[43] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushûl Fiqh* (Cambridge University Press, 1997), 207.

C. Kemudahan Aplikasi

Setelah terjadi infiltrasi ilmu lain pada ilmu ushul fiqh dan ilmu ushul fiqh menjadi lebih responsif terhadap persoalan kemasyarakatan, maka para pengkaji ilmu ini akan lebih mudah mengaplikasikannya dalam permasalahan hukum dan kemasyarakatan. Inilah buah dari ijtihad yang terus-menerus. Wacana tertutupnya pintu ijtihad yang sempat terdengar, sesungguhnya tiada lain adalah tidak dapat dilakukannya ijtihad karena teori-teori lama dalam ilmu ushul fiqh telah mengalami keusangan (*obsolete*) dan keterjebakan ideologis, sehingga mengalami disfungsi.

Akhir-akhir ini, para pemikir ushul fiqh liberal itu memiliki sumbangan yang semakin konkret. Bila kaum utilitarianisme-keagamaan terkesan hanya melakukan pembaharuan yang sekedar lip-servis terhadap nilai-nilai hukum Islam, mengingat kerangka metodologinya masih menggunakan kerangka yang lama (konsep *mashlaḥah*) sehingga teks dipaksa harus tunduk pada tuntutan *mashlaḥah*, maka kalangan liberal menolak untuk tunduk pada konsep seperti itu. Syaḥrûr, misalnya, mampu menawarkan perangkat analisis tekstual-kontekstual yang terstruktur sehingga lebih mungkin melahirkan hukum yang humanistik tapi secara umum masih dituntun oleh maksud wahyu.[44] Apa yang dilakukan Syaḥrûr merupakan suatu bentuk kritik-ideologi atas ilmu ushul fiqh tradisional demi terwujudnya teori hukum yang humanistik dan positivistik, namun pada saat yang sama masih tetap dalam panduan wahyu.[45] Pada kenyataannya, metodologi Syaḥrûr sudah mencoba memperkenalkan konsep-konsep baru, seperti konstitusi, pluralisme, *civil society*, demokrasi, dan oposisi ke dalam ilmu ushul fiqh.[46]

---

[44] Hallaq, *A History of Islamic legal Theories.,* 254.

[45] *Ibid.,* 255.

[46] Muhammad Syaḥrûr, "Reading the Religious Text: A New Approach", dalam Internat Website: http://islam21.net/pages/keyissues/key1-7.htm, diakes tanggal 21 April 2001.

Disamping Syahrûr, terdapat Khaled Abou el-Fadhl, seorang pemikir asal Quwait yang sekarang bermukim di Amerika. Pemikir ini melengkapi teori baru ushul fiqh. Ia memberikan kontribusi yang berharga terutama terkait etika ijtihad yang harus dimiliki oleh para mujtahid agar pandangannya tetap otoritatif dan tidak berubah menjadi otoriter. Agar tidak melahirkan fatwa yang otoriter, seorang mujtahid harus berpegang pada 5 etik, yakni: ia harus sungguh-sungguh dalam mengkaji persoalan, ia harus memandang persoalan secara komprehensif, ia harus mengungkap kebenaran secara jujur, ia harus bisa mengendalikan diri dari perasaan paling benar, dan ia harus berpegang pada asas rasionalitas.[47]

Kesungguhan, misalnya, mengandung arti seseorang harus tekun dalam mencari dan menganalisis sumber-sumber tekstual yang relevan dengan masalah yang dibahas. Sementara pengendalian diri berarti seseorang harus menahan dirinya untuk tidak memonopoli kebenaran pembacaan atas teks. Pengendalian diri ini mengandung konsekuensi bahwa seseorang harus menjunjung tinggi semangat dialog dengan para pembaca lain dalam melakukan pembacaan atas teks.[48]

Dua dari lima etika tersebut, menurut pengakuan Khaled, ia peroleh dari salah seorang tokoh ilmu ushûl fiqh yang juga merupakan guru Imam al-Ghazâlî dalam bidang ushul, yakni Imâm al-Haramayn al-Juwaynî (w. 478H/1085M).[49] Tampaknya, Khaled, sebagai intelektual yang terdidik dalam tradisi hukum Islam, menyadari bahwa berkaitan dengan pembacaan teks suci ini, tradisi keilmuan Islam tidak bisa melepaskan dirinya dari ilmu ushul fiqh yang merupakan metodologi terpenting yang pernah ditemukan

---

[47] Khaled Abou el-Fadhl, *Melawan "Tentara Tuhan",* terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003), 97-8; Kahled Abou el-Fadhl, *Atas Nama Tuhan.,* 206, 375.

[48] Khaled Abou el-Fadhl, *Melawan Tentara Tuhan.*, 97-8.

[49] *Ibid.,* 97.

oleh dunia pemikiran Islam. Memang, ilmu yang tergolong tua ini merupakan produk khas pemikiran umat Islam yang tidak dimiliki oleh umat lain.[50] Oleh karena itu, ilmu ini sesungguhnya memiliki kedudukan yang sangat terhormat dalam khazanah intelektual Islam.

Pemahaman ajaran agama yang tidak mengindahkan kelima etika di atas terlihat pada aksi terorisme atas nama agama di berbagai belahan dunia. Peristiwa 11 September 2001 di New York merupakan bukti nyata akan hal ini. Peristiwa itu memberikan bekas kesedihan yang demikian mendalam bagi bangsa Amerika. Peristiwa itu seakan-akan membenarkan informasi bias yang mereka terima selama ini bahwa Islam adalah agama teroris dan intoleran yang sering didengungkan oleh media Barat. Pertanyaan mendasar yang muncul menyusul peristiwa memalukan sekaligus memilukan itu adalah benarkah Islam yang konon mencintai kedamaian itu membenarkan tindakan teror semacam itu? Benarkah doktrin Islam yang dibawa Muhammad mengijinkan para pemeluknya untuk membunuh manusia tak berdosa seperti itu? Inilah pertanyaan yang banyak didiskusikan dalam forum-forum ilmiah Amerika pasca peristiwa naas tersebut.

Peristiwa tragis itu disamping menimbulkan dampak yang buruk bagi citra Muslim di mata dunia, namun juga memberikan "berkah" tersembunyi, yakni semakin banyaknya Muslim Amerika yang semula tak peduli terhadap Islam menjadi penasaran dan kemudian muncul hasrat untuk mengenal Islam.[51]

---

[50] Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, edisi 2, Edisi bahasa Inggris oleh Yusuf Talal DeLorenzo dan Anas S. al-Shaikh-Ali (Herndon-Virginia: IIIT, 1416/1994), xi. Abdul Hamid A. Abu Sulaiman dan Ali Garisyah memberikan pernyataan serupa. Lihat: Abdul Hamîd A. Abû Sulaimân, *Crisis in The Muslim Mind* (Herndon-Virginia: IIIT, 1415/1993), 37; Ali Garisyah, *Metode Pemikiran Islam (Manhaj at-Tafkîr al-Islâmî)* (Jakarta: Gema Insani Press, 1989), 56.

[51] Bagi kaum Muslim Amerika sendiri, peristiwa itu telah menambah beban mereka untuk semakin meyakinkan masyarakat Amerika dan dunia bahwa tindakan

Diskusi secara lebih luas tentang peristiwa-peristiwa intoleran seperti kejadian 11 September itu, mau tidak mau, membawa seseorang untuk menelusuri akar persoalan yang lebih jauh, yakni persoalan pemahaman atas teks suci sebagai sumber ajaran. Dewasa ini, pertanyaan tentang bagaimanakah teks suci dapat dipahami dan kemudian dijalankan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman Nabi memang masih merupakan agenda besar umat Islam kontemporer.

Khaled telah menunjukkan bahwa persoalan memahami teks suci akhir-akhir ini harus tetap menjaga integritas dan otoritas teks tersebut.[52] Artinya, seorang pembaca teks suci tidak boleh mengklaim bahwa dirinyalah pembaca teks yang paling benar dalam mengungkap maksud teks, sementara orang lain salah. Hanya teks itu sendirilah yang bisa mewakili kehendak Allah dan bukan seorang pembaca.[53] Apabila ini tidak disadari, maka pemahaman kita atas teks akan jauh dari pemahaman yang otoritatif dan terperosok ke dalam lembah pemahaman yang bersifat otoritarian. Akibatnya,

---

itu bukanlah tindakan yang secara doktrinal bisa dibenarkan oleh Islam. Khaled Abou El Fadl, misalnya, sebagai seorang Profesor Hukum di UCLA yang kebetulan Muslim-Arab, karena tuntutan moralnya akhirnya menulis dan menyebarluaskan *essay* tentang toleransi dalam Islam yang isinya membantah penafsiran intoleran atas doktrin Islam sebagaimana dipamerkan oleh para pelaku teror tersebut. *Essay* tersebut akhirnya mendapatkan sambutan hangat dari publik akademisi Amerika. Lihat: Khaled Abou El Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam: Puritanisme Versus Pluralisme,* Editor: Joshua Cohen dan Ian Lague, terj. Heru Prasetia (Bandung: Arasy Mizan, 2003), 19-109.

[52] Khaled M. Abou al-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan",* terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003), 101; Dengan bahasa yang agak berbeda, hal senada juga disampaikan oleh Anthony C. Thiselton. Menurut Thiselton, dalam memahami sebuah teks, seseorang tidak boleh mengabaikan hakekat teks itu sendiri. Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), 49.

[53] *Ibid.,* 97-8.

kita menafikan sifat teks suci yang sebenarnya, yakni sebuah objek baca yang terbuka untuk semua orang.[54]

Seperti tersirat dalam tulisan Khaled,[55] pada mulanya, ushul fiqh tidak hanya menjadi metodologi baku bagi hukum Islam saja, tapi merupakan metodologi baku bagi seluruh pemikiran intelektual Islam.[56] Hanya saja, sejarah pemikiran Islam telah mengeliminir wilayah kerjanya hanya dalam wilayah pemikiran hukum saja. Oleh karena itu, sangat dapat dimengerti bila ilmu ini dituduh sebagai penyebab terjadinya dekadensi yang dialami oleh fiqh Islam dewasa ini, seperti yang pernah dituduhkan oleh Syahrûr.[57]

Kini alternatif pengembangan ushul fiqh telah mulai bermunculan. Ide-ide yang muncul mayoritas berkisar pada masalah ijtihad *tathbîqî* atau *tahqîq al-manâth* yakni upaya aplikasi hukum Islam dalam kehidupan modern. Seperti diketahui, tantangan terberat hukum Islam ini memang berada di wilayah itu. Realitas-realitas baru seperti *nation-state, civil society,* demokrasi, konstitusionalisme, prinsip kewarganegaraan merupakan tantangan baru yang belum ada pada masa sebelum abad ke-20 di dunia muslim. Ijtihad *tathbîqî* perlu melengkapi dirinya dengan realitas baru itu.

---

[54] *Ibid.,* 39-58, 95-102.

[55] Khaled M. Abou al-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan",* terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003).

[56] Berkaitan dengan hal ini, Abdul Hamîd Abû Sulaymân menyatakan bahwa:

> "Tidak ada ide atau institusi sosial dapat memperoleh legitimasi atau penerimaan dari para sarjana Muslim sunni, jika tidak lolos dari test metodologi tradisional (ushûl fiqh, mf). Ide-ide dan institusi yang gagal dalam tes ini akan berlanjut sebagai obyek asing dalam tubuh pemikiran Muslim dan membangkitkan ketegangan psikologis". Abû Sulaymân, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought*, (Herndorn-Virginia: IIIT, 1993), 68.

[57] Dalam *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, Syahrûr secara tegas mengatakan bahwa krisis fiqh dewasa ini lebih disebabkan oleh kesalahan metodologis, yang tiada lain adalah kesalahan ilmu ini, bukan karena kelemahan bahasa Arab atau rendahnya ketaqwaan umat Islam. Lihat: Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* (Damaskus: al-Ahâlî li ath-Thibâ'ah li an-Nasyr wa at-Tauzî', 1992), 579.

Tingginya perhatian pada ijtihad *tathbîqî* bukan berarti pembaharuan dalam wilayah ijtihad *istimbâthî* tidaklah penting. Wilayah ini tetap membutuhkan kelengkapan metode baru dengan memanfaatkan riset-riset mutakhir dalam berbagai disiplin ilmu yang terkait dengan kasus yang akan dicarikan solusi hukumnya.

Walaupun ide-ide baru telah bermunculan, namun sistematisasi dan pengorganisasian ide-ide itu menjadi satu kesatuan metodis yang saling melengkapi belumlah dilakukan oleh para sarjana ushul dengan baik. Ide-ide baru itu masih terkesan jalan sendiri-sendiri tidak saling menyapa dan belum sinergis. Akibatnya, ide-ide baru itu belum menjelma menjadi kekuatan baru yang solid dalam pembaharuan ushul fiqh. Inilah persolaan yang berada di hadapan para pemerhati ushul fiqh saat ini.

Bisakah kita menyikapi secara bijak dan mensinergikan berbagai ide pembaharuan dari para pakar di seluruh belahan dunia itu? Bisakah kita memanfaatkan berbagai percikan itu untuk membangun teori yang komprehensif bagi hukum Islam modern? Bila pertanyaan ini bisa kita jawab, masih ada persoalan berikutnya. Setelah upaya rintisan dilakukan, bisakah para sarjana ushul fiqh dan hukum Islam menjaga stamina untuk selalu menemukan metode yang lebih baru lagi dalam ijtihad? Bisakah gerak ijtihad metodologis berjalan kontinu?

Inilah agenda yang masih perlu ditangai oleh para sarjana ushul dan fiqh saat ini. Persoalan ini harus dijawab dan tidak boleh hanya diserahkan pada waktu. Pemanfaatan paradigma kesatuan ilmu pengetahuan diharapkan mampu menjawab masalah ini[]

LAJNAH TA'LIF WAN NASYR
PENGURUS WILAYAH NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI JAWA TENGAH

Bab V
Penutup

A. Kesimpulan

Permasalahan utama penelitian ini adalah mengapa paradigma kesatuan ilmu penting untuk diterapkan dalam ilmu ushul fiqh? Permasalahan utama ini dapat dijawab bahwa penerapan paradigma tersebut penting karena akan membuat ilmu ushul fiqh lebih dinamis, fleksibel, dan responsif terhadap permasalahan hukum baru.

Permasalahan utama tersebut dapat dirinci menjadi tiga masalah: ***Pertama***, signifikansi aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh. Penelitian ini menyimpulkan bahwa terdapat paling tidak empat signifikansi aplikasi paradigma ini ke dalam ilmu ushul fiqh yakni menghentikan wabah literalisme, meretas kebuntuan dialog antar ilmu, menghentikan irelevansi, memperbaharui contoh-contoh kasus dalam ilmu ushul fiqh.

a. Menghentikan wabah literalisme

Alasan terpenting perlunya aplikasi paradigma kesatuan ilmu pada ilmu ushul fiqh adalah terlalu dominannya paradigma literalisme dan terabaikannya paradigma *maqâshid* dalam ilmu ushul fiqh. Upaya-upaya yang dilakukan Asy-Syâthibî belum mendapat-

kan respons yang memadai dari pemerhati ilmu ini. Dalam konteks masyarakat Indonesia kontemporer, keadaan ini telah memberikan dampak yang membahayakan.

b. Meretas kebuntuan dialogis

Persoalan mendasar dalam ilmu ushul fuqh saat ini adalah kebuntuan dialogis antara ilmu-ilmu terkait dengan ilmu ushul fiqh. Akibatnya, banyak persoalan ushul fiqh yang mestinya diselesaikan dengan melibatkan ilmu lain belum bisa dicarikan jalan keluar. Persoalan seperti rukyatul hilal yang sering menjadi perdebatan saat awal Ramadhan dan awal Idul fitri merupakan contoh gagalnya dialog yang saling menyumbang antara ilmu astronomi dan ilmu ushul fiqh terutama metode memahami hadits *shûmû liru'yatihî wa afthirû liru'yatihî*.

c. Menghentikan irelevansi.

Sebagian topik-topik pembahasan dalam ilmu ushul fiqh tampak kurang relevan dengan permasalahan kemasyarakatan dan tampak sudah usang (*obsolete*). Salah satu topik yang perlu dikaji ulang adalah diskusi tentang definisi ijma' dan definisi mujtahid.

d. Memperbaharui contoh yang usang.

Salah satu keluhan yang sering muncul di kalangan pengajar ilmu ushul fiqh adalah contoh-contoh kasus yang sudah usang dan seringkali tidak lagi dijumpai dalam masyarakat modern. Misalnya adalah persoalan memerdekakan budak. Pertanyaan yang muncul adalah masih adakah budak seperti definisi asli yang faktual pada zaman Rasulullah? Persoalan ini membutuhkan pendefinisian ulang atas budak. Bila tidak, maka ayat-ayat tentang budak menjadi pensiun mengingat referensi faktual kontekstual telah tiada. Con-

toh lain yang juga sudah *obsolete* adalah definisi poligami. Benarkah poligami cukup didefinisikan sebagai beristri lebih dari satu? Sementara relasi suami dan istri di era kesetaraan seperti sekarang ini sungguh berbeda dengan zaman rasulullah. Itulah makanya Muhammad Syahrûr menghadirkan definisi baru tentang poligami. Poligami boleh dilakukan jika istri kedua dan seterusnya memiliki anak yatim.

Kedua, aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh. Persoalan aplikasi ini dijalankan melalui dua strategi yakni strategi humanisasi dan strategi revitalisasi *local wisdom.* Dalam hal humanisasi ditempuh 3 metode yakni: (a). Pemanfaatan prestasi ilmu pengetahuan yang terkait dengan *thuruq al-istitsmâr* (metode penggalian hukum). (b). Relevantisasi topik-topik pembahasan dalam ilmu ushul fiqh *(ats-tsamrah, al-mutsmirah, thuruq al-istitsmâr,* dan *al-mustatsmir)* dengan permasalahan kemasyarakatan (c). Internalisasi topik-topik pembahasan dalam ilmu ushul fiqh dalam kehidupan manusia baik dalam ranah individu maupun masyarakat. Teori *Maqâshid* asy-Syâthibî bisa menjadi contoh yang tepat dari metode terakhir ini. Teori ini menjelaskan bahwa memahami firman Allah itu tidak bisa berpijak pada firman harfiyah, tapi harus mampu menangkap semangat dari firman itu dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang setema kemudian disimpulkan isi kandungannya. Contoh konkret penggunaan teori ini dalam kehidupan berbangsa dan bernegara adalah perumusan Pancasila pada tahun 1945 dan penerimaannya sebagai asas tunggal di Indonesia pada 1980-an.

Dalam strategi revitalisasi *local wisdom* ditempuh 3 metode juga yakni: (a). Pengakuan atas eksistensi *local wisdom* dalam topik-topik pembahasan sebagaimana dibenarkan dalam teori *al-mashlahah al-mursalah, urf,* dan teori *al-adah muhakkamah.* (b). Pemanfaatan *local wisdom* dalam penalaran ushul fiqh dan pemanfaatan *local wisdom* sebagai contoh-contoh baru dalam ilmu ushul fiqh. Dalam konteks ini, hasil perenungan para leluhur nusantara

yang telah menjadi *local wisdom* dapat dipergunakan sebagai contoh dalam penalaran ushul fiqh yang ramah terhadap *local wisdom*. Diantara *local wisdom* yang secara *ushûlî* dapat dibenarkan adalah ajaran Sunan Kalijaga tentang *gotong royong,*[1] dan *momong putra wayah.*[2] (c). Pengembangan dan pelestarian *local wisdom* dalam penalaran ushul fiqh terutama dalam *thuruq al-istitsmâr* baik dalam ranah ijtihad *istimbâthî* maupun ijtihad *tathbîqî.*

Ketiga, implikasi aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh. Terdapat 3 implikasi bila paradigma kesatuan ilmu dipergunakan dalam ilmu ushul fiqh, yakni infiltrasi ilmu lain dalam ilmu ushul fiqh, relevansi tema-tema ushul fiqh dengan masalah kemasyarakatan, kemudahan aplikasi ilmu ushul fiqh dalam persoalan individu dan kemasyarakatan.

Ketiga implikasi tersebut akan membuat ilmu ushul fiqh lebih dinamis. Sebenarnya, infiltrasi sudah menjadi watak dasar ilmu ushul fiqh. Namun, sejak sepeninggal Abu Ishaq asy-Syathibi (w.1388), infiltrasi terhenti dan ilmu ushul fiqh menjadi beku. Padahal semula, ilmu ini adalah ilmu paling cair diantara ilmu-ilmu keislaman yang lain. Sementara itu, dampak kedua, dimana tema-tema pembahasan dalam ilmu ushul fiqh akan lebih relevan dengan permasalahan kemasyarakatan dipicu oleh dialog antar ilmu yang terjadi. Dampak ketiga, mudahnya mengaplikasi ilmu ushul fiqh dalam permasalahan hukum dan kemasyarakatan dipicu oleh lebih mudahnya ijtihad mengingat teori-teori lama dalam ilmu ushul fiqh mengalami pembaharuan seiring waktu.

---

[1] Purwadi, *Sufisme Sunan Kalijaga: Ajaran dan Laku Spiritual Sang Guru Sejati* (Yogyakarta: Araska, 2015), 182.

[2] *Ibid.,* 183-4.

B. Saran

Di era modern ini, di mana problematika hukum berkembang begitu pesat dan beragam, dibutuhkan pengembangan ilmu ushul fiqh agar lebih dinamis, fleksibel, dan responsif terhadap permasalahan hukum baru. Untuk itu, jelas peran akal dan indera manusia harus diperluas dalam ilmu ini. Peran itu diwujudkan dalam bentuk keterlibatan ilmu dan teknologi modern secara konsisten dalam setiap penalaran ilmu ushul fiqh.

Dalam kerangka ini, hendaknya para pakar hukum Islam, mengkaji segala kemungkinan pembaharuan ilmu ushul fiqh dengan memanfaatkan berbagai paradigma alternatif. Paradigma kesatuan ilmu pengetahuan dapat menjadi alternatif yang pantas dicoba[]

PENGURUS WILAYAH

NAHDLATUL ULAMA

PROVINSI JAWA TENGAH

https://pwnujateng.or.id ~ https://jateng.nu.or.id

Daftar Pustaka

Abou al-Fadl, Khaled M., *Melawan "Tentara Tuhan",* terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003.

----------, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif,* terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004), 204-300.

Abû Zahrah, Muhammad, *Ushûl Fiqh.* Ttp.: Dâr al-Fikr al-Arabî, t.t.

Ahmad, Kassim, "Contemporary Ijtihad", dalam internet website: http://www. 19.org, diakses tanggal 15 Februari 2001.

Agger, Ben, *Teori Sosial Kritis*, terj. Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003.

Âmidî, Al-, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Fiqh.* Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabî, 1986.

Anwar, Syamsul, *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl Karya al-Ghazâlî (450-505/1058-1111),* (Disertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.

Ashmâwî, Muhammad Sa'id, *Ushûl asy-Syarî'ah.* Beirut: Dâr Iqra', 1983.

Azizy, Ahmad Qodri A., *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik-Modern.* Jakarta: Teraju, 2003.

----------, "Menuju Ijtihad Baru: *al-Ijtihâd al-'Ilmî al-'Ashrî*", *Pidato Ilmiah dalam Rangka Pengukuhan Guru Besar Hukum Islam IAIN Walisongo*, 12 Juli 2003.

Azmeh, Aziz al-, *Islam and Modernities,* 2nd New York: Verso, 1996.

`Alwani, Taha Jabir al-, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, edisi 2. Herndon, Virginia: IIIT, 1415/1993.

Abu Sulaiman, Abdul Hamid A., *Towards in Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought.* Herndon, Virginia: IIIT, 1415/1994.

---------, *Crisis in The Muslim Mind*. Herndon-Virginia: IIIT, 1415/1993.

Abou el-Fadhl, Khaled, *Cita dan Fakta Toleransi Islam*: Puritanisme versus Pluralisme, terj. Heru Prasetia. Bandung: Arasy, 2003.

Arkoun, Muhammed, *Pemikiran Arab (Arab Thought)*, alih bahasa: Yudian W. Asmin. Yogyakarta: PMI-Pustaka Pelajar, 1996.

---------, *Nalar Islam dan Nalar Modern*, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.

Baker, Anton dan Ahmad Charis Zubair, Metodologi Penelitian Filsafat. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Bilgrami, Hamid Hasan dan Sayid Ali Asyraf, *Konsep Universitas Islam,* terj. Machnun Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Bashrî, Abû al-Husayn, *al-Mu'tamad,* editor: Khalil al-Mays. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.

Baum, Gregory, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-normatif. Terj. Ahmad Murtajib Chaeri.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Bayhaqî, Abû Bakr Ahmad ibn al-Husain ibn Ali al-, *as-Sunan al-Kubrâ.* Ttp.: Markaz Hijr li al-Buhûts wa ad-Dirâsât, 2011.

Bonderman, David, "Modernization and Changing Perceptions of Islamic Law" dalam *Harvard Law Review,* 81: 1169 (1968).

Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Law.* Chicago: The University of Chicago Pres, 1969.

----------, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah (The History of Islamic Law)*, alih bahasa: Hamid Ahmad. Yogyakarta: P3M, 1987.

Dahl, Robert A., *Democracy and Its Critics.* New Haven/London: Yale University Press, 1989.

Duraynî, Fathî ad-, *al-Manâhij al-Ushûliyyah fî al-Ijtihâd bi ar-Ra'y fî at-Tasyrî' al-Islâmî,* cet. 1. Damaskus: Dâr al-Kutub al-Hadis, 1975/1395.

Dokumen Pokja Akademik UIN Walisongo, 2013.

Fanani, Muhyar, "Satu Lagi Ide Pembaharuan Hukum Islam: Telaah Kritis atas Metodologi an-Na'im", dalam Jurnal *Muqaddimah*, no.7, th. V (1999).

----------, "Abdullâhi Ahmed an-Na'im: Paradigma Baru Hukum Publik Islam", dalam A. Khudhori Sholeh, *Pemikiran Islam Kontemporer.* Yogyakarta: Jendela, 2002.

----------, "Mempertimbangkan Kembali Hubungan Islam dan Demokrasi: Upaya Kompromi Melalui *Fiqh adl-Dlarûrî*", dalam *Jurnal Tarjih*, edisi ke-3, (Januari 2002).

----------, *Epistemologi Budi sebagai Epistemologi Khas Bangsa Indonesia*, laporan penelitian IAIN Walisongo, 2012.

Fikriono, Muhaji, *Puncak Makrifat Jawa*. Jakarta: Noura Books, 2012.

----------, *Kawruh Jiwa: Warisan Spiritual Ki Ageng Suryomentaram*. Banten: Javanica, 2018.

Fasi, Allal al-, Maqâshid ash-Sharî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ. Casablanca: Maktabah al-Wahdah al-'Arab*iyyah*, 1963.

Majalah Gatra, 5 Mei 2001, 40; *Harian Republika*, 9 Mei 2001.

Ghazâlî, al-, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl,* editor: M. Mushthafâ Abû al-'Ilâ. Ttp.: Maktabah al-Jundî, 1970.

----------, *al-Mustashfa*, tahqiq: Muhammad Tamir. Kairo: Dar al-Hadits, 2011.

Garisyah, Ali, *Metode Pemikiran Islam (Manhaj at-Tafkîr al-Islâmî)* (Jakarta: Gema Insani Press, 1989), 56.

Gibb, H. A. R. *Aliran-aliran Modern Dalam Islam,* terj. Machnun Husein. Jakarta: Rajawali Press, 1996.

Hanafi, Hasan, *Mauqifunâ min al-Turâts al-Qadîm.* Kairo: al-Markaz al-Arabi, 1980.

----------, *Mawsû'ah al-Hadlârah al-'Arabiyyah al-Islâmiyyah*, cet.1. Aman: Dâr al-Fâris li an-Nasyr wa at-Tawzi', 1995.

----------, *Mauqifuna min at-Turâts al-Qadîm.* Kairo: al-Markaz al-Arabi, 1980.

Haytû, M. Hasan, *al-Ijtihâd wa Thabaqât Mujtahidi asy-Syâfi'iyyah.* Beirut: Muassasah ar-*Risâlah*, 1988.

Hanafi, A., *Pengantar Filsafat Islam*, cet. 4. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup*, alih bahasa: Agah Garnadi, cet. 2. Bandung: Pustaka, 1994.

----------, *The Doctrine of Ijma' in Islam* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1978);

Hazharî, Ahmad, *Nazhariyyah al-Hukm wa Mashâdir at-Tasyrî' fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî.* Ttp.: Maktabah al-Kulliyah al-Azhar*iyyah*, 1981.

Hardiman, F. Budi, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida.* Yogyakarta: Penerbit PT Kanisius, 2015.

----------, *Kritik-Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas.* Yogyakarta: Buku Baik, 2003.

Turâbî, Hasan at-, *Qadlâyâ at-Tajdîd: Nahwa Manhaj Ushûlî.* Khortoum: Ma'had al-Buhûts wa ad-Dirâsât al-Ijtihad*iyyah*, 1990.

----------, *Pembaharuan Ushul Fiqh,* terj. Afif Muhammad. Bandung: Penerbit Pustaka, 1986.

----------, *Tajdîd Ushûl al-Fiqh.* Beirut and Khartoum: Dâr al-Fikr , 1980.

----------, *Tajdîd al-Fikr al-Islâmî.* Rabat: Dâr al-Qarafî li an-Nasyr wa at-Tauzî', 1993.

Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushûl Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hissou, Ahmad, "Muhammad Syahrûr: 'We Urgently Need Religious Reform'" (An Interview), terj. dari German oleh Aingeal Flanagan, dalam Internet Website: http://pages.zdnet.com/plm/id165.html.

Hushârî, Ahmad al-, *Nazhâriyyah al-Hukm wa Mashâdir at-Tasyrî` fi Ushûl al-Fiqh al-Islâmî.* Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhar*iyyah*, 1981/1401.

Ibn Khaldûn, Abd al-Rahmân ibn Muhammad, *Muqaddimah ibn Khaldûn.* Damaskus: Dâr Yu'rab, 2004.

'Imarah, Muhammad (ed.), *al-A'mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muhammad 'Abduh*, 6 vol. Beirut: al-Mu`assasa al-'Arabiyah li ad-Dirâsat wan-Nashr, 1972-4.

Iqbal, Muhammad, *The Recontsruction of Religious Thought in Islam.* Lahore: Ashraf Press, 1971.

----------, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* terj. Ali Audah. Jakarta: Tinta Mas, 1966.

----------, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, terj. Didik Komaidi. Yogyakarta: Lazuardi, 2002.

'Ilâ, Mushthafâ Abû al, "Tashdîr al-Kitâb", dalam al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ,* editor: Mushthafâ Abû al-'Ilâ. Ttp.: Maktabah al-Jund, t.t.

Internet Website: http:// www.britanica.com/bcom/eb/article/0/0, 5716,108146+12+105857,00.html, diakses tanggal 1 Mei 2000.

Jahar, Asep Saepudin, "Rethinking Economic Ethics in Islam: Muhammad Rasyid Ridha's Concept of Riba", Journal *al-Jâmi'ah*, no. 62/ XII (1998).

Jâbirî, Muhammad 'Âbid, al- *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah,* terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.

----------, *Bunyat al-'Aql al-Arabî.* Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1992.

----------, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî.* Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993.

Juwaynî, al-, *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh,* editor: Shalah b. Muhammad b. 'Uwaydhah. Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyah, 1997.

----------, *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh,* cet. 4, editor: Abdul 'Azhîm Mahmûd ad-Dîb.

Jashâsh, Abû Bakar al-, *al-Ijmâ',* editor: Zuhîr Syâfiq. Beirut: Dâr al-Muntakhab al-'Arabî, 1993.

Kay, Richard S., "American Constitutionalism," dalam Larry Alexander, *Constitutionalism: Philosophical Foundations.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Karcic, Fikret, "Applying the Syari'ah in Modern Societies: Main Developments and Issues". Islamic Studies 40:2.

Kogler, Hans Herbert, *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucoult,* trans. Paul Hendrickson. Cambridge-London: The MIT Press, 1999.

Kohn, Hans, *Nasionalisme: Arti dan sejarahnya (Nationalism, Its Meaning and History)* pent. Sumantri Mertodipuro. Jakarta: PT. Pembangunan dan Penerbit Erlangga, 1984.

Kerr, Melcolm H., *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rasyid Rida.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.

Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilm Ushul Fiqh.* Ttp.: Dar al-Ilm, 1398/1978.

----------, *Mashâdir at-Tasyrî' fî mâ lâ Nashsha fih.* Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1955.

Lim, Merlyna, *Islamic Radicalism and Anti Americanism in Indonesia: The Role of the Internet.* Washington: The East-West Center, 2005.

Magnis-Suseno, Franz, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis.* Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Maraghî, Abdullâh Musthafâ al-, *Pakar-pakar Fiqh Sepanjang Sejarah,* terj. Husein Muhammad. Yogyakarta: LKPSM, 2001.

Makdisi, George, *Religion, Law, and Learning in Classical Islam.* Hampshire: Variorum, 1991.

Mufid, Ahmad Syafi'i, "Pendekatan Kualitatif untuk Penelitian Agama", dalam Affandi Muchtar (ed.), *Menuju Penelitian Keagamaan: Dalam Perspektif Penelitian Sosial. Cirebon: Fak. Tarbiyah IAI N Sunan Gunung Djati, 1996.*

Miles, Mathew B. dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif (Qualitatif Data Analysis)* alih bahasa: Tjetjep Rohendi Rohidi. Jakarta: UI Press, 1992.

Muhammad, Rusjdi Ali, *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh: Problem, Solusi, dan Implementasi.* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003.

Musa, Muhammad Yusuf, "Masa Depan Fiqh Islam", dalam Mun'im A. Sirri, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar.* Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

Mahmashânî, Shubhî, "Muslims Decadence and Renaissance: Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs", *The Muslim World*, 44 (1954).

Mannheim, Karl, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik (Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge),* terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Mîsâwî, Muhammad ath-Thâhir al- "Qadhâyâ at-Tajdîd: Nahwa Manhaj Ushûlî", dalam *at-Tajdîd,* Th. 1, no. 2 (Juli 1997/Rabiul Awal 1418).

Mâhir Munajjid, *al-Isykâliyah al-Manhajiyyah fi "al-Kitab wa al-Qur'an": Dirasah Naqdiyyah. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.*

Naim, Abdullahi Ahmed an-, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law.* Syracuse: Syracuse University Press, 1990.

Nasr, Seyyed Hossein, "The Meaning and Role of Philosophy in Islam", dalam *Studia Islamica*, vol. 37, th. 1973.

----------, "The Qur`an and The Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman*, History of Islamic Philosophy.* London-New York: Routledge, 1996.

Nasution, Khoiruddin, *Riba & Poligami: Sebuah studi atas Pemikiran Muhammad Abduh.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar-ACAdeMIA, 1996.

----------, "Kontribusi Fazlur Rahman dalam Ushul Fiqh Kontemporer", dalam *al-Jâmi'ah* vol. 40, no.2 (July-December 2002).

Nusaebeh, Sari, "Epistemology", dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, (London-New York: Routledge, 1996), II.

Nyazee, Imran Ahmad Khan, *Theories of Islamic Law: The Methodolgy of Ijtihad.* Islamabad: The International Isntitute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, 1996.

Notulen Workshop Pengembangan Akademik IAIN Walisongo di Hotel Quest, 22 Juli 2013.

Oxford Interactive Encyclopedia, The Learning Company, Inc., 1997.

Osman, Fathi, *Syari'ah in Contemporary Society.* Los Angeles: Multimedia Vera International, 1994.

Orsborne, Grant R., *The Hermeneutical Spiral.* Illinois: Intervarsity Press, 1991.

Purwadi, *Sufisme Sunan Kalijaga: Ajaran dan Laku Spiritual Sang Guru Sejati.* Yogyakarta: Araska, 2015.

Purnomo, Aloys Budi, "Kaitan Pengetahuan dan Eksistensi Kehidupan", *Basis*, XLI-1 (Januari 1992), 33-7; Arief Budiman, "Dari Patrotisme Ayam dan Itik Sampai ke Sosiologi Pengetahuan: Sebuah Pengantar," dalam Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia.*

Prospektus Akademik: Sesi Akademik 20013/2014, Universiti Sains Islam Malaysia.

Qardlâwî, Yûsuf al-, *Fatwa-fatwa Kontemporer,* terj. As'ad Yasin. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

----------, *Fiqh al-Awlawiyyât: Dirâsah Jadîdah fî Daw' al-Qur'an wa as-Sunah.* Cairo: Maktabah Wahbah, 1995.

----------, *Syarî'ah al-Islâm Shâlihah li at Thatbîq fî Kulli Zamân wa Makân.* Kairo: Maktabah Wahbah, 1997.

Quraishi, Mazhar Mahmud and Sayid Maqsud Ali Shah, "The Role of Islamic Thought in the Resolution of the Present Crisis in Science and Technology", IIIT, *Toward Islamization of Disciplines.* Herndon Virginia, IIIT, 1989.

Qaththân, Mannâ' al-, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân.* ttp: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîts, 1973/1393).

Rahman, Fazlur, *Major Themes of The Qur'an.* Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.

Raz, Joseph, "On the Authority and Interpretations of Constitutions: Some Preliminaries" dalam Larry Alexander, *Constitutionalism: Philosophical Foundations*.

Râzî, Fakhr ad-Dîn M. Ibn 'Umar Ibn al-Husayn ar-, *al-Mahshûl fî Ilm Ushûl al-Fiqh.* Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.

Ritzer, George dan Douglas J. Goodman, *Teori-teori Sosiologi Modern,* terj. Alimandan. Jakarta: Kencana, 2003.

----------, *Sociological Theory*, cet. 4. New York-Toronto: The Mc-Graw-Hill Companies, inc., t.t.

Rahman, Fazlur, "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on 'Public Interest' in Islamic Law," *New York University Journal of International Law and Politics,* 12 (1979).

----------, *Islam dan Tantangan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1985.

----------, *Membuka Pintu Ijtihad.* Bandung: Pustaka, 1995.

Ridha, Rasyid*, Yusr al-Islâm wa Ushûl at-Tasyrî' al-'Âm.* Kairo: Mathba'ah Nahdlah Mishr, 1956.

Turner, Bryan S., "Karl Mannheim's Ideology and Utopia", *Political Studies* 43 (1995): 718-727.

Samarânî, Muhammad Shalih ibn Umar al-, *Majmû'ah al-Syari'ah al-Kâfiyah li al-'Awâm.* Semarang: Karya Toha Putera, t.t.

Samiyyîn, Ahmad ibn Abd al-Jabbâr as-, "*Man Huwa Mu'assis Ilm Ushûl al-Fiqh al-Islâmî",* dalam *Ilm al-Ushul, Ijtihad.net*, diakses 11 Desember 2022.

Sholihan, "Epistemologi Pengembangan Ilmu dengan Paradigma *Unity of Sciences / Wahdah Al-'Ulûm* (Ilmu Dakwah sebagai Model)," disampaikan dalam Studium General Fakultas Dakwah dan Komunikasi IAIN Walisongo, Semarang, 3 Maret 2014.

--------, dkk., *Nilai-nilai Keislaman dalam Pendidikan Sains dan Teknologi di Pendidikan Tinggi Malaysia.* Semarang: Laporan Penelitian Kolektif IAIN Walisongo, 2013.

Sumantri, Jujun S. Suria*, Filsafat Ilmu.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993.

Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirah.* Damaskus: al-Ahâlî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawz', 1992.

--------, *Nahw Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî.* Damaskus: al-Ahâlî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawz', 2000.

--------, *Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah fî ad-Dawlah wa al-Mujtama'.* Damaskus: al-Ahâlî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawz', 1994.

--------, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam internet Website, http: //www.quran.org/shahroor.htm, diakses tanggal 22 April 2002.

---------, "Reading the Religious Text: A New Approach", dalam Internat Website: http://islam21.net/pages/keyissues/key1-7.htm, diakes tanggal 21 April 2001.

Syâfi'î, Asy-, *ar-Risâlah,* editor: Ahmad Muhammad Syâkir. Beirut: Dâr al-Fikr, 1309.

Syalabî, Muhammad Mushthafâ, *Ushûl Fiqh al-Islâmî.* Beirut: Dâr an-Nahdlah al'Arab*iyyah*, 1986.

Syâthibî, Asy-, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, edisi: M. Hasanayn Makhlûf. Ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.

----------, *al-Muwâfaqât,* Edisi: Abdullah Darâz. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.

----------, asy-, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm,* edisi: Muhammad Khidhr Husayn at-Tûnîsî. Ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.

----------, *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, edisi Abdullah Daraz. Mesir: Dar al-Fikr, t.t.

Asy-Syahrastânî, *al-Milal wa an-Nihhal.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

Syamsuddin, Sahiron, "Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigmo-sintagmatis (Studi atas Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer M. Syahrûr)", Makalah Studium General tentang Kajian Tafsir Kontemporer, HMJ Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 15 Mei 1999.

Suryomentaram, Grangsang (ed), *Kawruh Jiwa: Wejangan Ki Ageng Suryomentaram* (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1990), I-II.

Subkî, Ali b. Abd. Al-Kâfî as-, *al-Ibhâj fi Syarh al-Minhâj.* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995/1416.

Sou'yb, M. Joesoep, *Logika: Hukum Berfikir Tepat.* Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983.

Shiddiqie, Nouruzzaman, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Sa'id, Busthâmî Muhammad, *Gerakan Pembaharuan Agama antara Modernisme dan Tajdîd ad-dîn* (*Mafhûm Tajdîd ad-Dîn*). Bekasi: Wala Press, 1995.

Shernman, Dennis, *Western Civilization: Images and Interpretations.* New York: Alfred A. Knopf. Inc., 1987.

Thâhir, Hâmid, *Madkhal lî Dirâsât al-Falsafah al-Islâmiyyah.* Kairo: Hajar, 1985/1405.

Taha, Mahmoud Mohammed, *The Second Message of Islam*, alih bahasa: Abdullahi Ahmed an-Na'im. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.

Thiselton, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics.* Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.

Turner, Bryan S., *Sosiologi Islam: Suatu Telaah atas Tesa Sosiologi Weber,* terj. G.A. Ticoalu, cet. 4. Jakarta: PT. RajaGrafindo Perkasa, 1994.

Thâhir, Hâmid, *Madkhal lî Dirâsât al-Falsafah al-Islâmiyyah.* Kairo: Hajar, 1985/1405.

Umarî, Nâdiah Syarîf al-, *al-Ijtihâd fi al-Islâm: Ushûluh, ahkâmuh, afâquh, cet. 3. Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1987.*

Wan Daud, Wan Mohd Nor, *Fislafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas,* terj. Hamid Fahmi, dkk. Bandung: Mizan, 2003.

Weiss, Bernard, *The Search for God`s Law: Islamic Jurisprudence in The Writings of Saif ad-Din al-Amidi.* Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.

Zahrah, Muhammad Abû, *Ushûl Fiqh.* Ttp.: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.

Zaidân, Abdul Karîm, *Al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh.* Beirut: Muassah ar-Risalah, 1994.

Zarkasyî, Badr al-Dîn al-, *al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh.* Kuwait: Wizârat al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1992.

Zein, Satria Effendi M., "Hukum Islam: Perkembangan Pelaksanaannya di Indonesia", dalam Ari Ansori & Slamet Warsidi, *Fiqh Indonesia dalam Tantangan.* Surakarta: FIAI-UMS, 1991.

---------, "Metodologi Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad, dkk. (ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional.* Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Zuhailî, Wahbah az-, *Ushûl al-Fiqh al-Isâmî.* Ttp.: Dâr al-Fikr, t.t.

Zuhaylî, Wahbah az-, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî.* Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986.

Wawancara:

Wawancara penulis dengan Prof. Musthafa Mohd Hanefah, 18 Oktober 2013, jam 08.00-09.00 di Gedung Chancelori, USIM.

Wawancara penulis dengan Prof. Dr. Hassan Hanafi di Yogyakarta pada tanggal 17 Mei 2001.

Tentang Penulis

Muhyar Fanani adalah Wakil Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang. Ia juga tercatat sebagai sekretaris Litbang MUI Propinsi Jawa Tengah. Pria kelahiran Ngawi, 14 Maret 1973 ini pernah menjabat sebagai Direktur Fakultas Ushuludin Program Khusus IAIN Walisongo (2005-2007), Wakil Direktur Pembinaan Keagamaan SMU Nurul Islami Semarang (2003-2005), Kepala Unit Penjaminan Mutu IAIN Walisongo (2010-2011), Kepala Pusat Pengembangan Bahasa IAIN Walisongo (2011-2014), Wakil Dekan Bidang Akademik Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo (2015), dan Dekan FISIP UIN Walisongo (2016-2019). Pria berkacamata ini pernah dinobatkan sebagai salah satu Penulis Disertasi Terbaik versi DEPAG RI pada tahun 2006. Penghargaan itu menjadikannya semakin bersemangat dalam menulis. Hari-harinya dihabiskan untuk menyusun kata dan mengukir makna. Gairahnya untuk terus menulis tidak pernah padam. Ia yakin bahwa tulisannya akan menjadi wakaf yang abadi. Pada tahun 2010, ia mendapat penghargaan sebagai peneliti terbaik IAIN Walisongo. Sementara pada tahun 2012, Fakultas Ushuluddin menobatkannya sebagai dosen berprestasi.

Bapak empat anak ini menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di SDN Munggut II Ngawi (1986), kemudian MTsN Paron Ngawi (1989), dan MAPK Jember (1992). Jenjang pendidikan tingginya ditempuh di Yogyakarta. Tahun 1992 ia masuk pada Jurusan Perbandingan Mazhab Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (lulus 1997). Program S2-nya di Jurusan Aqidah Filsafat ia selesaikan tahun 1999. Selepas S2, ia melanjutkan program S3

dan selesai tahun 2005 dengan konsentrasi Filsafat Hukum Islam di perguruan tinggi yang sama.

Pria penggemar lagu-lagu al-Qur'an dan Arab ini memiliki beberapa pengalaman internasional. Untuk mengasah kemampuan Bahasa Arab-nya, ia mengikuti kursus di Universitas Ummul Qura, Makkah (2008). Pada tahun 2010, ia mengikuti *Research Training* di Leipziq, German. Pada tahun 2013, pria penyuka kuliner Jawa ini menempuh program non-degree tentang *Higher Education Management* di Universitas Melbourne, Australia. Sementara pada tahun 2017, ia mengikuti training *Quality Assurance for Higher Education,* Kiandas Business Academy, Kolkata, India.

Sebagai seorang penulis yang cukup produktif, tulisannya banyak tersebar di berbagai jurnal ilmiah dan media massa. Buku yang ada di tangan pembaca ini adalah buku ke-9-nya. Selain buku ini, karyanya yang lain –juga dalam bentuk buku—adalah *Spiritualisasi Ilmu Politik* (Jakarta: Haja Mandiri, 2020), *Paradigma Kesatuan Ilmu Pengetahuan* (Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015), *Fiqh Madani* (Yogyakarta: LKiS, 2010), *Berwakaf Tak Harus Kaya* (Semarang: Walisongo Press, 2010), *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), *Membumikan Hukum Langit* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), *Ilmu Ushul Fiqh di mata Filsafat Ilmu* (Semarang: Walisongo Press, 2009), dan *Pudarnya Pesona Ilmu Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

Selain menulis, kegiatan yang ia tekuni saat ini adalah meneliti, mengajar, dan memberikan ceramah di berbagai forum ilmiah. Kegiatan dakwah sesekali juga ia lakukan mulai dari pengajian tingkat kampung kumuh hingga pengajian para ekskutif dan profesional[]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

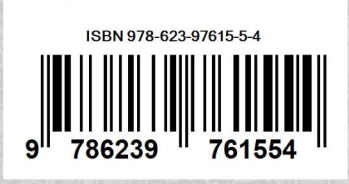
SEMARANG – INDONESIA

Buku ini mengkaji aplikasi paradigma kesatuan ilmu pengetahuan dalam ilmu ushul fiqh. Permasalahan utama buku ini adalah mengapa paradigma kesatuan ilmu penting untuk diterapkan dalam ilmu ushul fiqh? Permasalahan utama tersebut dapat dirinci menjadi tiga masalah: (a). Apa signifikansi aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh? (b). Bagaimana mestinya aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh itu dilakukan? (b). Apa implikasi aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam ilmu ushul fiqh?

Penulisan buku ini penting dilakukan guna membendung munculnya paham literalisme keagamaan yang membahayakan integrasi bangsa. Buku ini akan menjadi acuan aplikasi paradigma tersebut pada ilmu-ilmu keislaman lainnya.

Penerbit **HAJA Mandiri**

Kerjasama Penerbit Haja Mandiri
dengan UIN Walisongo Semarang

WALISONGO

ISBN 978-623-97615-5-4